

مشكلات فلسفية

(٥)

مشكلة الحُب

بقلم

الدكتور زكريا إبراهيم

الطبعة الثانية

١٩٧٠

الناشر: مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي "الجمالية"

دار مصر للطباعة

٣٧ شارع ستاد سيدك

الإهداء

- ... إلى كل من آمن بأن الحبّ أضمن شيء في الوجود . . . !
- ... إلى كلّ من أدرك أن الحبّ هو « القيمة الكبرى » التي تمنح على سائر « القيم » كلّ ما لها من « قيمة » . . . !
- ... إلى كلّ من عمّته التجربة البشرية كيف يعيش ليحب ، وكيف يحب ليعيش . . . !
- ... إلى كلّ من عرف أن حبّه للآخر هو الذي يُنبئُه بما هو ، ويخبره بما هو كائنُه ، فلم يلبث أن أعلن قائلاً : « أنا أحب ، إذن أنا موجود » !
- ... إلى كلّ من استطاع أن يهتف — بعد رحلة الحياة المليئة بالتجارب والآلام — : « أجل ، لقد تذوقت حلاوة الحياة : فقد عشت وأحببت » ؟
- ... إليك — يا صديقي القارئ — أقدم هذه الصفحات : فإنها صرخة قلب نابض بالحبّ إلى قلب آخر نابض بالحبّ !

المؤلف

مقدمة

الطبعة الثانية

- « — سأقول لك كيف خُلِقَ الإنسان من طين :
ذلك أن الله — جل جلاله — نفخ في الطين أنفاسَ الحبِّ !
— سأقول لك لماذا تَمُضِي السموات في حركاتها الدائرية :
ذلك أن عرش الله — سبحانه — يماؤها بانعكاسات الحبِّ !
— سأقول لك لماذا تهبَّ رياح الصباح :
ذلك لأنها تريد دائماً أن تعبث بالأوراق النائمة على شجيرات ورود الحبِّ !
— سأقول لك لماذا يتشجح الليل بغلائله :
ذلك أنه يدعو الناس إلى الصلاة في مخدع الحبِّ !
— إنني لأستطيع أن أفسّر لك كل ألغاز الخليقة :
فما الحل الأوحده لكل الألغاز سوى الحبِّ⁽¹⁾ ! » .

بهذه العبارات الجميلة التي يتلاقى فيها « الطبيعي » و « الروحي » ؛ « الخارجي » و « الباطني » ؛ « الزماني » و « اللازماني » ؛ « المتناهي » و « اللامتناهي » ؛ يحدثنا جلال الدين الرومي عن « الحبِّ » ! ولعلَّ هذا ما حدا بالفيلسوف الألماني الكبير هيجل إلى إيراد أبيات الشاعر الفارسي العظيم في ختام حديثه عن « الفلسفة » ،

(1) Cf. Hegel : “ Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques ”, trad. franç. par Gibelin, 1952, Vrin, p. 312. (trad. allemande par M. Ruckert).

في الفصل الأخير من كتابه الموسوم باسم « موسوعة العلوم الفلسفية » . وقد يعجب القارئ حين يرانا — بدورنا — نستشهد بهذه الآيات ، في مطلع كتاب يحمل عنوان « مشكلة الحب » ، بينما يؤكد الشاعر — بكل قوة — أن الحب حلٌّ لا مشكلة ، تفسيرٌ لا أحجية !

ونحن نبادر فنطمئن القارئ إلى أن الحب — في أصله — « حلٌّ » لا مشكلة ، ولكن البشر هم الذين صنعوا منه « مشكلة » حينما عجزوا عن تنظيم حياتهم وفقاً لشريعة الحب ! وهكذا أصبح « الحب » هو مشكلة تلك الموجودات التي لم تُعدَّ تستطيع أن تحيا إلا على الكراهية ، والعدوان ، وحب القوة ، والخوف من الحرب ! صحيح أن الإنسانية تسعى جاهدة في سبيل السير على دَرَب « الإخاء » ، ولكنها — مع الأسف — لم تنجح بعد في تنظيم علاقاتها على أساس من التصالح والتعاون والتعايش السلمي ، فبقيت « المحبة » — في نظر الكثيرين — مجرد « حلم » يراود تلك النفوس الطيبة التي لا تريد للعالم أن يحيا صريعاً للخوف والتسف والإرهاب ! فهل من عجب بعد ذلك أن يبقى « الحب » هو « مشكلة » ذلك المخلوق المسكين الذي عرف أن « الله محبة » ، ولكنه ما يزال عاجزاً — حتى اليوم — عن عبادة الإله الحقيقي الأوحد ؟

وهنا قد يقول قائل : « كيف تقول إذن إننا نحيا في عصر الحب » ؟ وردنا على هذا الاعتراض أننا نحيا بالفعل في عالم ثورى يحاول أن يستعيز عن « حب القوة » بـ « قوة الحب » . ولا شك أن عصرنا عرف تولستوى ، وغاندى ، وطانور ، وجبران خليل جبران ، وغيرهم من « أنبياء الحب » ، لا يمكن إلا أن يكون « عصر الحب » ! وهل ينكر أحد أننا أصبحنا نؤمن اليوم بأن « الحب » — و « الحب » وحده — هو صانع المعجزات ؟ ألم نُعدَّ نفهم جميعاً أن الحب الحقيقي لا يمكن أن يكون « نزوة » ، أو « عاطفة » ، أو « انفعالاً » ، بل هو « فعل » ، أو « نشاط » ، أو « إبداع » ؟ ألم يُقَمَّ من بيننا من يقول : « إن محبة

القريب ليست أغنية تُنشَد ، بل فعلاً يُحقَّق^(١) « ألسنا نميل إلى القول مع تولستوى بأن « المحبة الحقيقية لا تتفق في كثير أو قليل مع ذلك الحب العاطفي أو الوجداني الذي قد نجد له نظيراً لدى الحيوان في صميم خبرته الخاصة^(٢) ؟ » . وإذن فكيف يتسنى لفيلسوف يحيا في « عصر الحب » أن يتجاهل « مشكلة الحب » ؟

إن الفيلسوف الباحث عن « الحقيقة » لا يملك سوى البحث عن « الحب الحقيقي » . وهو لن يتردد في المجاهرة مع بونج بأن الحب الحقيقي لا يمكن أن يتجه نحو « الإنسان التجريبي » وحده ، بل هو لا بد من أن يتجه نحو « الإنسان الكلي » : أعنى ذلك الموجود الذي تمتد جذوره في صميم طبيعته الحيوانية ، وإن كان في وسعه أن يتصاعد فيما وراء جانبه البشري الصرف ، لكي يصل إلى مستوى إلهي أو « شبه إلهي^(٣) » ! ولم تجانب مدام لافايت الصواب حين قالت : « إن في الحب شيئاً من كل شيء : ففيه شيء من الروح ، وفيه شيء من العقل ، وفيه شيء من القلب ، وفيه شيء من الجسد » . ولكن الحب ليس مزيجاً من كل هذه الأشياء ، بل هو « مركب إبداعي » يحمل طابع ذلك الموجود الفريد الذي لن يكون إنساناً بحق ، اللهم إلا إذا كان شيئاً أكثر من مجرد إنسان !

صحيح أن تجارب البشر شاهدة على أن « الحب » كثيراً ما كان مجرد « لعبة » أو « ألهية » ، ولكنها شاهدة أيضاً على أنه كثيراً ما كان ضرباً من « الديانة » أو « العبادة » ! وإن تاريخ العلاقات البشرية ليظهرنا على أن « الحب » كثيراً ما كان مجرد « رياضة » قاسية أو « لعبة خطيرة » ، ولكنه يُظهرنا أيضاً على أن « الحب » كثيراً ما كان « دواءً شافياً » ، أو « علاجاً ناجعاً » لأدواء حياة طويلة بأسرها ! ونحن نعترف بأن « الحب » عندنا اليوم قد أصبح ظاهرة تختلف

(1) Kierkegaard : “ Works of Love ”, transl. by Swenson, 1946, p. 111.

(2) Tolstoy : “ Essays from Tula ”, London, 1948, p. 289.

(3) H. Read : “ The Forms of Things Unknown ” Faber, 1960, Ch. 13. (Love and Force), pp. 216—217.

— في كثير أو قليل — عن « الحب » عند أسلافنا ، ولكن من المؤكد — مع ذلك — أنه قد بقي مزيجاً من القديم والحديث ، أو خليطاً من العقليّ والصوفيّ ، إن لم نقل سرّكباً من « القدسيّ » و « الدنيويّ » . ومهما يكن من أمر نظرة الفرد الواحد منا إلى الحب ، فإنه لا بد من أن تحين اللحظة التي يقول فيها كل امرئ ما قاله راعي فرجيل Virgil في لحظة إشرافه : « الآن ، أجدني أعرف ما هو الحب » ! : Nunc scio quid sit Amor . (١) .

... وهذا الحديث يقودنا إلى التوقف عند تعليق كتبه أحد النقاد العرب على كتابنا فقال : « إذا قرأنا كتاب « مشكلة الحب » للدكتور زكريا إبراهيم ، أدركنا للوهلة الأولى — من مادته ومنهجه — أثر انعكاس المناخ الثقافي في النصف الثاني من القرن العشرين على مثل هذا الكتاب ، فالؤلف لا يستكشف طريقاً جديداً ، ولا يلتمس معالم المشكلة بجهوده الروحيّ الخاص ، أو من وقائع حياته أو مما يعثر عليه متناً في نواذر الأدب العربيّ وأشعاره ؛ إنما هو يستفيد بالتجربة الإنسانية كما عبّر عنها رجال الفكر في الحضارة الغربية بوجه خاص ، خلال مختلف عصورها ، منذ أفلاطون حتى جان بول سارتر وسيمون دي بوفوار . » (٢)

وردنا على ما ورد في تعليق الأستاذ النافذ أنه ما كان لباحث فلسفي أن يتعرض للدراسة « مشكلة الحب » ، دون الاستناد إلى ركيّة روحية خاصة ، عملت على تكوينها تجاربه الوجدانية وخبراته الوجودية . ولكنّ الباحث الفلسفي — بحكم مهنته — لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى صياغة تجاربه الروحية على صورة « معادلة تصوّرية » يضعها بين يدي قرائه في مفاهيم عقلية وعبارات منطقية . ولا شك أن اختيار الباحث لنماذجه الفلسفية شاهدٌ منذ البداية على نوع اتجاهه

(1) Morton M. Hunt : « The Natural History of Love » , London, 1962, The New English Library, P. 385.

(٢) يوسف الشاروني : « دراسات في الحب » كتاب الهلال ١٩٦٦ ، ص ١٠٧ .

الفكرى ، فضلاً عن أن مجهوده الروحى الخاص لا بد من أن يظل بمثابة « الخلفية الوجدانية » التى تكمن من وراء شتى مواقفه الفلسفية . وحين ناقش كاتب هذه السطور مختلف « لغات الحب » ، لكى يعلن فى النهاية أنه ليس فى استطاعة كل هذه اللغات (من شعرية ، وأخلاقية ، وبيولوجية ، واجتماعية ، وتصوفية) تفسير ماهية الحب ، وأنه لا بد للفلسفة وحدها من أن تأخذ على عاتقها دراسة الحب بوصفه ظاهرة إنسانية متكاملة ، فإنه لم يكن يساير أحداً من الباحثين فى فهمه لدلالة الحب ، وإنما كان يحاول تحديد معالم المشكلة بالاستناد إلى تجربته الوجودية الخاصة . ولعلّ هذا هو السبب فى أن كاتب هذه السطور لم يجد داعياً لاستعراض نواذر العرب فى الحب والمحبين ، أو الاستشهاد بأشعار العرب فى العشق والعشاق ، على نحو ما فعل سابقوه من أمثال ابن الجوزى ، وابن حزم ، وابن قيم الجوزية ... إلخ . وهذا ما فطن إليه الأستاذ الناقد نفسه حين اعترف بأن اختلاف البيئات الأدبية والفكرية التى عاش فيها الكاتب وغيره من الباحثين العرب قد انعكست بالضرورة على طريقة الواحد منهم فى تناوله لموضوع « الحب » .

ولم يجانب الأستاذ يوسف الشارونى الصواب حين قال : « إن الخاصية الثانية لهذا الكتاب هى أنه ناقش مشكلة الحب — ربما لأول مرة فى تاريخنا الثقافى — من جانبها الفلسفى . ولم تكن مناقشاته لهذه المشكلة فى ضوء علم النفس ، ولا إشاراته إلى النصوص الأدبية إلا بقدر ما تتصل بالجانب الفلسفى منها . وقد سبق للمؤلف نفسه أن نشر قبل نشر هذا الكتاب بست سنوات كتابين يتصلان بهذا الموضوع ، ألا وهما : « سيكولوجية المرأة » و « الزواج والاستقرار النفسى » . وواضح — حتى من مجرد عنوائى الكتابين — أن دراسة هذين الموضوعين كانت تقوم على أساس نفسى أكثر مما تقوم على أساس فلسفى . ولعلّ هذا هو الفرق المنهجى بين كتابيه السابقين وكتابه الأخير مشكلة الحب ... »^(١) .

(١) يوسف الشارونى : « دراسات فى الحب » ، ص ١٠٨ — ١٠٩ .

ولكننا لسنا نفهم — وقد اعترف الأستاذ الناقد نفسه بأننا قد اصطنعنا في كتابنا منهجاً فلسفياً بحتاً — كيف يأخذ علمنا إغفالنا للكتب العربية السابقة التي لم تتعرض لهذا الموضوع إلا من وجهة نظر أدبية بحتة ؟ ! يقول الأستاذ الشاروني « إنه بقدر ما تميز كتاب مشكلة الحب بالمجهود الثقافي المخلص في عرض وجهات نظر كُتّاب الغرب ومناقشتها ، فقد تميز أيضاً بأنه جاء معزولاً عن تراثنا الثقافي ، رغم أنه لم يعدم المؤلفات ولا المؤلفين . . . » (ص ١٠٨) . ونحن نؤكد للأستاذ الناقد أننا قد عدنا إلى كل من الحلاج ، وراعبة العدوية ، وأبي حيان التوحيدي ، وغيرهم ، حين وجدنا في آرائهم ما يمت إلى « الفلسفة » بصلة ، ولكننا لم نشأ أن نجعل من كتابنا مجرد استعراض لأقاويل مأثورة ، وأقاصيص مشهورة ، لجرّد أن كُتّبها من العرب ! ومع ذلك ، فقد رأينا — في هذه الطبعة الجديدة من كتابنا — أن نلحق بفصول الكتاب تذييلاً عن « فلسفة الحب عند ابن حزم » ، حتى نضع بين يدي القارئ العربي دراسة نقدية لأهم ما أسهم به كُتّاب العرب في مضار « الحب »

وبعد فإننا نحب أن نذكر القارئ بأننا لم نستطع — في هذه الدراسة المتواضعة — أن نلمّ بكل أطراف « مشكلة الحب » . ولعلّ هذا ما حدا بنا إلى العودة من جديد إلى « خبرة الحب » في الفصل الأخير من فصول كتاب لاحق لنا بعنوان : « المشكلة الخلقية » . وقد حاولنا في هذه الدراسة المتأخرة أن نبين للقارئ كيف أن الحب يكسب الوجود البشري اتجاهاً ، وقصداً ، وغائية ، فيخلع عليه بذلك عمقاً ، ومعنى ، وقيمة .^(١) . . . وأملنا — في النهاية — أن نكون قد أصبنا شيئاً من التوفيق في الكشف عن الدلالة الروحية للحب ، بوصفه أعمق « تجربة ميتافيزيقية » عرفها الإنسان ! وهل كان الإنسان إلماً موجوداً مُشخصاً

يحبّ ليعيش ! ! ؟

المؤلف

(١) زكريا ابراهيم : « المشكلة الخلقية » مصر ، ١٩٦٩ ، ص ٢٨١ — ٢٩٩ .

تقدير

إذا كان البعض قد أطلق على القرن العشرين اسم « العصر الذرى » ، بينما سماه آخرون باسم « عصر التقدم العلمى » أو « عصر التحليل » ، وذهب غيرهم إلى أنه « عصر القلق » أو « عصر التوتر النفسى » ، فربما كان فى وسعنا نحن أن نسميه باسم « عصر الحب » ! والواقع أن نظرة واحدة يلقيها المرء على مجتمعاتنا الراهنة فى الشرق والغرب معا ، لهى الكفيلة بأن تكشف له عن الدور الخطير الذى أصبح « الحب » يلعبه فى حياة الناس . ولسنا نعى أن « الحب » بدعة قد استحدثها أهل القرن العشرين ، أو أنه كشف جديد قد أزاح النقاب عنه علماء هذا العصر ، بل نحن نعى أن « الحب » لم يكن فى يوم ما من الأيام شغل الناس الشاغل كما هو الحال فى عصرنا الحاضر ! فالصحف والمجلات فى كل مكان لا حديث لها سوى أقاصيص الحب والزواج والطلاق ، والكتب المتداولة بين أيدي القراء فى الشرق والغرب لا تسكاد تدور إلا حول مشكلات الحب والمرأة والجنس ، والأفلام التى تُعرض على الشاشة فى معظم بلاد العالم إنما تتناول فى العادة موضوعات غرامية وقضايا عاطفية ... الخ . وليس من قبيل الصدفة أن تكون الأحداث التى استطاعت أن تستأثر بانتباه الجمهور — منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية — أحداثاً عاطفية يدور معظمها حول مشكلات غرامية . وحسبنا أن نشير إلى قصة غرام الأميرة مرجريت ، وقصة طلاق شاه إيران ، وقصة خطبة الأمير اليابانى آخيتو ولى العهد لفتاة من عامة الشعب بادها حباً مجب ؛ نقول إنه حسبنا أن نشير إلى أمثال هذه القصص ، لسكى نبين إلى أى حد أصبح « الحب » موضوعاً هاماً يحتمل مكان الصدارة بين الأخبار الخطيرة التى تستأثر باهتمام الرأى العالمى . . .

وأما نحن فى الشرق ، فقد كان من آثار حركة التحرير النسوى عندنا أن

أصبحت الفتاة تنادى بحمها في الحب ، وأن صارت المرأة تطالب بالكثير من الحقوق الجنسية ، بينما راح الكتاب والمفكرون يدعون إلى القضاء على شتى آثار الفساد الخلقى التي نجمت عن تعدد الزوجات واستعباد الرجل للمرأة . ومن هنا فقد تهاقت جمهور القراء عندنا على قراءة كتب الحب ، وأقبل شباننا بشغف ولهفة على استطلاع أسرار الجنس ، في حين انصرف هم الكثير من حملة الأفلام عندنا إلى إشباع نهم الرأي العام بالخوض في مشكلات الاختلاط الجنسي ، والصلات الغرامية ، والزواج والطلاق ، والعقد النفسية ، والانحرافات الجنسية . . . الخ . وليس بدعاً أن تلقى أمثال هذه الموضوعات اهتماماً كبيراً من جمهور القراء عندنا ، فقد كان « الحب » إلى عهد قريب (في معظم المجتمعات العربية) منطقة حراماً لا يستطيع كاتب أن يلجها لئلا ينقض غمام الرياء الاجتماعي عن سماء الشرق العربي ، على أعقاب الثورة الاجتماعية الكبرى التي أطاحت بالتمفرقة الجنسية ومنعت المرأة سائر حقوقها ، فكان من آثار ذلك أن صار « الحب » قضية إنسانية يستطيع كل من الرجل والمرأة أن يناقشها بصراحة وحرية ، ولم يعد في وسع الفيلسوف بعد أن صار الحب قضية الساعة — أن يحدد أهمية هذه المشكلة ، أو أن يقف منها موقف المتجاهل ، أو أن يلقاها بروح التهاون وعدم الاكتراث .

بيد أن البعض قد يقول إنه لا حاجة بنا إلى الفيلسوف من أجل فهم « الحب » ، فإننا نعرف جميعاً — من واقع خبرتنا العادية — ماذا عسى أن تكون هذه العاطفة الإنسانية . ومع ذلك ، فإن أحداً لا يستطيع أن ينكر أننا قلما نتفق على تعريف ذلك اللفظ الذي تلاوكة ألسنتنا ، وتردده أفلامنا ، ألا وهو لفظ « الحب » . ولو شاء أحد المولعين بجمع الطرائف أن يحصر عدد التعاريف التي قدمها الباحثون المختلفون لهذه الكلمة على مر العصور ، لكان في وسعه أن يضع بين أيدينا متحفاً لغوياً عجباً ! حقاً إن صاحب « المعجم الفلسفي » قد حاول أن يحصر المعاني العديدة لهذه الكلمة في ثلاثة معان رئيسية ، ألا وهي الميل الانجذابي الذي يحقق أى إشباع مادي ، والعاطفة القلبية التي تنطوي على دلالة جنسية ، وأى اتجاه نفسى يتعارض

مع الأنانية ، إلا أننا نراه يعود فيعترف باستحالة إرجاع صور الحب المتنوعة إلى هذه المعاني الرئيسية الثلاثة^(١) . وحسبنا أن نقارن بين تعريف أفلاطون للحب وتعريف فرويد لهذه الوظيفة الجنسية ذاتها ، أو بين فهم كل من لاروشفوكو وتولستوى لما يسميه الناس عادة بالحب ، أو بين تفسير ماكس شارلمعى « الحب » وتأويل فيلسوف آخر كشوبنهاور لهذه العاطفة نفسها ؛ نقول إنه حسبنا أن نعقد مقارنات بسيطة من هذا القبيل ، لكي ندرك إلى أى حد اختلفت الفلاسفة والمفكرون وعلماء النفس في فهم « معنى » الحب .

والظاهر أن « الحب » أشبه ما يكون بالنور ، فإننا جميعاً نعرف ما هو ، ولكن أحداً منا لا يستطيع أن يقطع على وجه التحديد بالعناصر التي يتكون منها . وبينما نجد شاعراً مثل دانتى يقرر أن « الحب قوة كونية كبرى ، لأنه هو الذى يحرك الشمس وباقي الأجرام السماوية » ، نجد كاتباً مثل لاروشفوكو يؤكد « أنه لو لم يكن الناس قد سمعوا الكثير عن الحب ، لما قُدِّر للكثيرين منا أن يقعوا صرعى لما نسميه باسم الحب » ! وعلى حين يذهب كاتب مثل بلزاك إلى أن « الحب توافق بين الحاجات الحيوية والمشاعر الوجدانية » ، وإنه بمثابة « شعر الحواس ، ومفتاح كل ما هو عظيم فى الحياة الإنسانية » ، نجد كاتباً آخر مثل بروسى يؤكد أن الحب مجرد وهم من الأوهام ، وإننا نطمع عن طريقه فى امتلاك شخص من الأشخاص ، ولكننا لا نلبث أن نتحقق من استحالة تحقيق هذه الرغبة ! وبينما يقرر فيلسوف مثل تولستوى أن « ٩٩٪ من الشر المنبث بين الناس يرجع إلى تلك العاطفة الزائفة التى يسمونها باسم الحب ، والتى لا تشبه الحب الحقيقى أكثر مما تشبه حياة الحيوان حياة الإنسان » ، نجد مفكراً آخر مثل كلود أنيه يقرر بصراحة أنه « لا بد لنا من أن نعترف بالجميل للإنسان ، فإنه قد استطاع أن يخلق من الحب شيئاً جديداً كل الجدة . وآية ذلك أن الطبيعة قد منحتنا الحب

(1) Cf. A. Lalande : "Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie", Paris, P.U.F., 1947, Amour, pp. 45-47.

على صورة فعل حيوانى فسيولوجى صرف ، ثم استطعنا نحن أن نظوره ونزقيه ونخلع عليه صورة معقدة غاية التعقيد ، حتى إن حضارتنا ، وفننا ، وفكرنا ، وكل شىء آخر ، إنما هى جميعاً — فى خاتمة المطاف — مجرد ثمرة من ثمار الحب . وعلى حين نجد كتباً يتحدثون عن « حب الطيور » ، و « حب الأسماك » ، وحب البوتاسيوم والفوسفور للأوكسجين (لدرجة أنها يحترقان حتى تحت الماء عندما يتلاقيان بموضوعهما المحبوب) ، نجد كتباً آخرين يؤكدون أن الحب ظاهرة إنسانية صرفة ، وأنه لا وجه للمقارنة إطلاقاً بين ضروب الاتصال أو التلاقى التى قد نجد لها لدى الذرات ، أو المعادن ، أو بعض أجناس الحيوان ، وبين ذلك « التلاقى البشرى » الذى يجمع بين ذاتين ، فيدفع بالواحدة منهما إلى أن تهب نفسها للأخرى ؛ فماذا عسى أن يكون « الحب » فى الواقع ونفس الأمر ، وماذا عسى أن يكون معنى تلك الكلمة التى لا تعنى شيئاً لأنها تعنى كل شىء ؟ !

تلك هى المشكلة التى نريد أن نتعرض لها بالبحث فى هذا الكتيب المتواضع . ولكن حذار من أن يتوهم القارئ أننا نهدف من وراء هذه الدراسة إلى مجرد تحديد معنى كلمة الحب ، أو بيان أصلها الاشتقاقى ، أو حصر شتى استعمالاتها ؛ وإنما نحن نرمى أولاً وبالذات إلى تحليل خبرة إنسانية عميقة يجيها كل فرد منا لحسابه الخاص ، دون أن يقوى على وصفها أو تعمقها أو تفسير مدلولها . . . ومن منا لم يحب ؟ من منا لم يعرف فى شبابه ذلك الموسم الإلهى الذى يسمونه موسم الحب ؟ من منا لم تمسه النعمة الإلهية — ولو مرة واحدة على الأقل — فى حياته ، لمجرد أنه أحب ؟ من منا لا يتذكر تلك اللحظات السعيدة من حياته ، حينما كان سخياً ، وفيها ، مضحياً ، لمجرد أنه كان يشعر بأنه يجيها « من أجل » شخص ما ؟ من منا لا يستطيع أن يهتف مع الشاعر : « لقد عشت : فإن القدر قد أنعم على بلحظات قصار من الحقيقة ؛ لحظات سعيدة كثيرون هم على استعداد لأن يهبوا حياتهم بأكملها فى سبيل الظفر بمثلها ؟ » . من منا لا يستطيع أن يقول مع الفيلسوف

المعاصر جانسكلمتش : « أجل ، لقد كنت شاباً ! لقد أحببت ، وعرفت الألم والأمل ، وترقبت بشغف ولهفة من ذلك « الآخر » الذى أحببته ، كل سعادتى ! » ؟ من منا لا يعرف تلك الحياة العميقة المليئة بالخصبة التى كنا نحيا فيها لنحب ، ونحب لنحيا ؟ من منا لم يدرك يوماً أن الحب هو الحياة ، وهو الحياة الطالحة النابضة الوفيرة ؟ من منا لم يشعر يوماً بأن لحظات الحب القصار هى وحدها التى استطاعت أن تمنح على حياته الوهمية الخلداعة كل ما تنطوى عليه من حقيقة ، ومعنى ، وقيمة ، حيوية ؟ من منا لا يعود بذاك كرته — فى غبطة وسعادة — إلى تلك الواحات الضائعة من الطهارة والنضارة والسحر والشعر ، لىكى يستمتع بعذوبة تلك الذكريات الجميلة النائمة فى بيداء الروتين اليوى الفظيع ، وكأنها هى جنات من السحر والبراءة والصفاء فى وسط صحراء الكذب والتصنع والرياء ؟ من منا لم تنفتح عيناه يوماً ، لتريا أن الحب هو الحياة ، والشعور بالحياة ؟ من منا لم يجب ؟ !

... إننا إذن لن نحدثك — أيها القارىء العزيز — عن خبرة شاذة غير عادية ، أو تجربة خارقة فائقة للطبيعة ، بل نحن نريد أن نصف لك تلك الخبرة الإنسانية العادية التى لا بد من أن تكون قد عايتها يوماً ، حينما استشعرت فى أعماق نفسك حاجة ملحة إلى الخروج من قوقعتك الصغيرة ، من أجل البحث عن « الآخر » ! حقاً أن هناك قوى قد تدفعك إلى السعى نحو « الآخر » من أجل تملكه ، أو إخضاعه ، أو السيطرة عليه ؛ ولكن هناك أيضاً قوة نفسية عارمة تدفعك إلى تقديم ذاتك للآخر ، ووضع نفسك تحت تصرف هذا الآخر ، لىكى تكون له ويكون لك ! وقد حاولنا — فى تضاعيف هذا البحث — أن نضع بين يديك صورة صادقة لهذه التجربة : فإن فلسفة تريد لنفسها أن تكون وصفاً شاملاً للتجربة الإنسانية لا بد من أن تأخذ على عاتقها أيضاً وصف « خبرة الحب » . وأملنا أن نكون قد أصبنا حظاً من التوفيق فى تحليل مضمون هذه الخبرة ، والكشف عن دلالتها الميتافيزيقية .

زكريا إبراهيم

« قالت قطعة الجليد — وقد مسها أول شعاع
من أشعة الشمس في مستهل الربيع — : « أنا
أحب ، وأنا أذوب ؛ وليس في الإمكان أن
أحب ، وأوجد معاً : فإنه لا بد من الاختيار بين
أمرين : وجود بدون حب ، وهذا هو الشتاء
القارس الفظيع ، أو حب بدون وجود ، وذلك
هو الموت في مطلع الربيع ! »
أوستروفسكى⁽¹⁾

(1) Ostrovskt : Snegourotchka.

مقدمة

هؤلاء الفلاسفة ، ما بالهم يزجون بأنفسهم في كل ميدان ، فيأبون إلا أن يتحدثوا عن « الحب » كما يتحدثون عن الفعل والقوة والجوهر والعرض والماهية والوجود والوجوب والإمكان ... إلخ . أتراهم يتوهمون أن « الحب » مجرد مفهوم عقلي يستطيعون أن يحلوه كما يحلون مفاهيم المكان والزمان ؟ أم تراهم يحسبون أن العقل كاف لفهم « الحب » كما هو كاف لفهم شتى مشكلات الإنسان (١) ؟

إن الحب — كما نعلم — موضوع قد احتكره من قديم الزمن أهل الأدب من الشعراء والروائيين والقصاصين ، فلماذا يأبى الفلاسفة إلا أن يقحموا أنفسهم على الأدب ، لكي يفسدوا علينا تلك التأملات العذبة والأخيلة الجميلة التي يقدمها لنا أهل الفن عن الحب والمحبين ؟ ألم يقل أحدهم « إنه لا حاجة بالحب إلى فلاسفة أو محللين ، بل هو في حاجة إلى شعراء أو فنانين » ؟ أليست مقولات الفلاسفة مجرد « مقولات عقلية » هيئات أن تدخل في قوالها تلك الانفعالات الإنسانية العميقة التي اعتاد الأدباء أن يعبروا عنها ؟ أليس مبضع الفيلسوف قاسياً حين يعمل صاحبها في تشريح عاطفة نبيلة كعاطفة الحب ؟ وإذن ، أفلا يجدر بالفلاسفة أن يدعونا نستمتع بلحظات الحب السعيدة ، بدلا من أن يعكروا علينا صفو تلك اللحظات الهاربة من قيود الزمن بأحاديثهم المملة عن معنى الحب ، وعلاقته بالعواطف الأخرى ، ودلالته الميتافيزيقية ، وصلته بالخير الأسمى ، ودور العقل والإرادة فيه ، وقيمته في صميم التجربة الخلقية ... إلخ ؟

وحتى لو سلمنا جدلا بأن في استطاعة الفلاسفة أن يقولوا شيئاً عن الحب ؟

(١) ومتى كان العقل كافياً لفهم شتى مشكلات الانسان ، ونحن نرى أن كبريات المضلات البشرية هي بطبيعتها غير قابلة للحل ؟ !

فماذا عسى أن تكون جدوى هذا الشيء الذى سيقولونه ؟ ألم يعترف أفلاطون نفسه بأن « الحب » ضرب من « الجنون الإلهى » ؟ فكيف يتسنى للعقل أن يسبر أغوار مثل هذه العاطفة الشاذة التى تَنَدُّ بطبيعتها عن كل فهم ، وتفلت من كل تحديد ؟ وهل ينكر أحد أن « الحب » حليف الشذوذ ، والإغراق ، والسرف ، والخروج عن المألوف ؟ فكيف يكون فى وسع الفيلسوف — وهو صاحب الموازين الدقيقة والمعايير المضبوطة — أن يقيس ما لا يقبل القياس ؟ أليس هذا طمعاً فى محال ، وكأننا بإزاء « رجل رأى الميزان الذى يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال » ؟ ألسنا نرى الفلاسفة يحاولون الإمساك بالحب ، فلا يجدون بين أيديهم سوى فقاعة هوائية كبيرة لا تلبث أن تذهب مع الريح ؟ وإذن فما أحرى الفلاسفة بأن يعترفوا منذ البداية بأن « الحب » سر إلهى ، أبدي ، عالٍ على الزمان ، وأنه فيما وراء شتى الانفعالات العادية التى قد يخفق بها قلب الإنسان ! بل ما أجدر أهل النظر العقلى بأن يعترفوا جباههم عند أقدام « إيروس » ، لسكى يقتصرُوا على الاعتراف بفضل ذلك الإله العجيب الذى قد يسمح لربيب التراب بأن يصعد إلى السماء ، وهو ما يزال يدب بقدميه على أرض البشر !

حسناً ، ولكن هب اننا استظعننا أن نقتنع الفيلسوف بالصمت ، لسكى ننصت إلى الشاعر وحده حين يحدثنا عن الحب ، فماذا تراه قائلاً لنا ؟ لقد تغنى هو ميروس بحب باريس لهيلينا فى الإلياذة ، وتغنى دانتي بحب بياتريس ، وتغنى شكسبير بحب عطيل لدسديمونا ، وحب روميو لجولييت ، وتغنى جيته بحب فاوست لمرجريت ، وتغنى تولستوى بحب أندرو لتناشا ، ولكن هؤلاء جميعاً لم يقولوا لنا شيئاً عن معنى الحب ، بل هم قد حدثونا فقط عن أنماط مختلفة من الحب . وهنا قد يقول معترض : « انكم — يا معشر الفلاسفة — تتحدثون دائماً عن « الحب » بصفة عامة ، ولكن التجربة تظهرنا على أن كل حب عظيم إنما هو نسيج وحده ، فهو عالم مستقل قائم بذاته ، ولا سبيل إلى مقارنته بغيره ، أو تحديده شروطه فى المكان

والزمان . « . ونحن لا ننكر بطبيعة الحال أن ثمة فروقاً بين حب آدم لحواء ، وحب شمشون لدليلة ، وحب قيس للليلى ، وحب أنطونيوكليوباتره ، وحب أوديسيوس لبندوب ، وحب هنرى الخامس لكاترينا ، وحب دون كيشوت لدولسينا . . . إلخ . ولكننا نتساءل : أليس ثمة « دلالة » إنسانية عامة تكمن من وراء كل تلك الضروب المتنوعة من « الحب » ، بحيث قد يكون في وسعنا أن نهتدى إلى « ماهية » مشتركة هي التي تبرر تسمية كل تلك الأنماط البشرية المختلفة من التجربة باسم واحد ؟ أما من سبيل إلى فهم « معنى » الحب بوصفه « قيمة » إنسانية كلية ؟ ألا يحق للفيلسوف أن يناقش « مشكلة الحب » بوصفها صورة من صور « الخبرة البشرية » ، بكل ما تنطوى عليه من تناقض ، وصراع ، وتوتر ، وإشكال حى ؟

هنا قد يعاود أهل الشعر اعتراضهم فيقولون : « ولكن ، لماذا يصر الفيلسوف منذ البداية على أن الحب مشكلة ؟ ألا يُجتمَل أن يكون الحب هو الحل الأُوحد لمشكلة الوجود البشرى ؟ » . . . الواقع أن الكثيرين قد يجدون أنفسهم مدفوعين إلى القول بأن الحب « حل » وليس « مشكلة » . ألم يقل الشاعر الألماني الكبير شيلر — بعد حياة طويلة مائة بالبلايا والآلام والحن — « لقد استمتعت بما فى العالم من سعادة : فقد عشت وأحببت » ؟ ! ألا يشعر الحبون بأن الحب هو تلك النجمة الوضاعة التي تضىء السبيل أمام كل زورق تائه ؟ ألا يحس العاشقون بأن الحب هو تلك اللؤلؤة الفريدة التي تسطع بين سائر الانفعالات البشرية ؟ ألم يقل بعض الكتاب : « إن الحب هو الألف والياء فى قصة الحياة ، إن لم يكن هو القيمة الوحيدة التي تلخ على سائر القيم كل ما لها من قيمة ؟ » بل ألا تدانا التجربة نفسها على أن الانسان حين « يجب » ، فإنه يشعر بأنه كل حى ، كل متكامل ، كل ينبض بالحياة ويفيض بغبطة الحياة ؟ ألا تظهرنا خبرتنا الشخصية على أن الحياة لا تبدو جميلة ، عذبة ، رقيقة ، رائعة ، ساحرة ، اللهم إلا من خلال عيني الحب ؟ ألسنا نحس حين يرتفع عنا الحب بأن أحلامنا ، وأفكارنا ،

وأماننا، ومقاصدنا، وغاياتنا، قد أصبحت جميعاً خلوأً من المعنى، صفرأً من كل قيمة؟ . . . وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن الحب هو مركز الحياة والمعنى، ومنبع السعادة والقيمة؟ أليس الأدنى إلى الصواب أن نقرر أن الحب كما قال اريك فروم جواب على إشكال الوجود الإنساني؟^(١)

يبدو لنا في هذا الصدد أن الباحث قد لا يجانب الصواب إذا ذهب إلى القول بأن تاريخ البشرية بأسرها يمكن أن يكتب بلغة الحب والكرهية: فإننا لو عدنا إلى التوراة مثلاً لوجدنا أن قصة البشرية بأكملها مكتوبة بعبارات الحب. وآية ذلك أننا نلتقي في الكتاب المقدس بكل أنواع الحب: حب الله وحب مأمون؛ Mammon؛ حب الأوثان وحب الشهرة؛ الحب الطاهر العفيف والحب الدنس؛ انجذاب الروح وتسامي الحب؛ هذا إلى جانب شتى ضروب الصداقة والمودة، فضلاً عن صور الكراهية التي قد يولدها الحب. والواقع أن أقاصيص الحب لم تكن يوماً وفقاً على الشعراء والروائيين والقصاصين، بل إننا لنجدها أيضاً في الكتب المقدسة التي تروى لنا تاريخ الرسل والأنبياء والقديسين، كما أننا قد نلتقي بها كذلك لدى بعض المؤرخين من أمثال هيرودوت، وثيوسيديس، وفلوطرخس (بلوتارك)، وتاسيت، وجيبون Gibbon، وغيرهم. وهذه الحقيقة وحدها إنما هي الدليل القاطع على ما للحب من منزلة كبرى في حياة الناس، حتى لقد كان لأقاصيص غرام الملوك والأمراء تأثير كبير على حياة الكثير من الشعوب والأمم. والظاهر أن التاريخ نفسه كان يتحول تحولاً حاسماً كلما تقلبت عاطفة هذا الامبراطور أو ذاك، فكان كثيراً ما يمتد بتغير عواطف الملوك وأهواء الحكام. ولم تكن الأنظمة التاريخية تستمد كل قوتها من تماسكها الاجتماعي أو اتساقها السياسي، بل من حماسة قلب مواطن واحد، أو من افتقاد إيمان طائفة من

(1) Erich Fromm : "The Art of Loving", London, Unwin Books, No. 25, 1962, Ch II., p. 13.

الطوائف . وإن التاريخ نفسه ليشهد بأن الكثير من التضحيات التي أقدم عليها الشهداء والأبطال ، سواء أكان ذلك لمصلحة الكنيسة أم في سبيل خدمة الدولة ، إنما كانت في معظم الأحيان ثمرة لما كان يملأ قلوبهم من حب ، لا نتيجة لخوف أو طمعاً في كسب . وكثير من الصفحات البيض والسود التي سجلها التاريخ إنما تحدثنا عن التضحيات الكبرى التي أقدم عليها البشر في سبيل إرضاء حبهيم ، والأعمال الخطيرة التي استطاعوا أن يحققوها في بسالة وإقدام بدافع من عواطفهم المشتعلة وانفعالاتهم المتأججة . فليس في وسع أحد إذن أن ينكر ما للحب من دور خطير في تجربة البشرية ، خصوصاً وقد اقترن الحب لدى الانسان بالحرب ، فكان الحب منذ البداية معركة لها قتلها وجرحاها !^(١) .

بيد أن هذه المسكنة الكبرى التي طالما احتلها « الحب » في حياة الناس ما كانت لتجعل منه حلاً لشتى مشكلاتهم ، بل هي — على العكس من ذلك — قد جعلت منه إشكالاً عنيفاً تلبس بصميم وجودهم ، فصارت « مشكلة الحب » هي أولى مشكلات ذلك المخلوق المهجين الذي يتعاقب عنده النور والظلام ، وتمتزج في قلبه عواطف الحرب والسلام ! وكيف لا يكون « الحب » مشكلة ، ونحن نرى الانسان يتحدى الانسان ، ويصطنع في تعامله مع إخوته في الإنسانية شتى أساليب التنافس والصراع ؟ إن نظرة واحدة يلقيها المرء من شرفته على عابري الطريق لهُ الكفيلة بأن تظهره على التنوع العجيب الذي تتسم به العلاقات الإنسانية : فالإنسان يتحامي عن أخيه الإنسان ، ويتجاهل رفاقه في الطريق ! والإنسان يحب الإنسان ، ويشعر بقشعريرة الغبطة حين يقرب أخاه الإنسان ! والإنسان يبغض أيضاً رفيقه ، ويتفنن في ابتداع شتى الوسائل لإيذائه أو تحديه أو القضاء عليه . وأعجب من هذا كله أن الإنسان أيضاً قد يحب ويكره في آن

(١) ليس أدل على الصلة الوثيقة بين الحب والحرب من العبارة المشهورة التي تقول : « لأن كلا منا لا بد من أن يقتل الشيء الذي يحبه » ! (أليس بين المحبين أيضاً قتلة ومجرمون ؟)

واحد . بل إن المسيح نفسه — وهو صاحب دعوة الحب — قد أعلن بصريح العبارة قائلاً : « إننى ما جئت لألقى سلاماً ، بل سِيفاً ! ولم يلبث التاريخ نفسه أن سجل لنا هذه الحقيقة المرة ، ألا وهى أن أكثر الديانات دعوة إلى الحب والسلام ، لم تستطع أن تنشر رسالتها إلا على أسننة الرماح ! ومن هنا فقد امتزج الحب بالحرب فى دنيا ذلك المخلوق العجيب الذى جُبل من طين ونور ! وهكذابقى « الحب » مشكلة ، وكان حرياً به أن يكون حلاً !

حقاً إن الإنسان يحن إلى « الحب الخالص » ، وينزع نحو السلام العميق الذى لا تشوبه شائبة من صراع أو حرب ؛ ومن هنا فقد كان تصويره لله باعتباره « المحبة » المطلقة و « السلام » الحقيقى الذى يفوق كل عقل ! ولكن هذه المحبة الإلهية نفسها قد شاءت — فى جلال فيضها — أن تخلق الإنسان ، حتى لا تبقى غير ذات موضوع ، فكانت الخليقة البشرية هى الموضوع الأسمى للحب الإلهى ، وكان من ذلك أن نشأ إشكال جديد تلبس بطبيعة هذا الحب الإلهى العجيب ! وهناراح علماء اللاهوت يقررون أن الله لا يجب الخليقة بسبب ما تتمتع به من جزايا ، بل إن هذه الخليقة نفسها لا تتمتع بأية مزية اللهم إلا لأن الله قد أحبها ! وذهب الفلاسفة المسيحيون إلى حد أبعد من ذلك فقالوا إن الله وحده هو الذى يستطيع بفعل محبته الفائقة لكل عقل أن يخلق موضوعات تكون جديرة بتلك المحبة الإلهية ! ولكن التجربة — مع الأسف — لم تلبث أن أثبتت لنا أن الموضوعات التى خلقها الله لم تستطع أن تظل جديرة بمحبته ، بل هى سرعان ما ارتدت ضد خالقها ، فبادلت الخالق حباً بكرهية ، وسلماً بعداء ! ولم يكن غريباً أن يعرف التمرد طريقه إلى قلب الموجود البشرى ، فقد ألفت السماء بذورها على الأرض ، وكانت تعلم حتماً أنها لا بد من أن تنبت فى قلب الإنسان أشواك الكراهية وورود المحبة ! ولم يعد فى وسع الإنسان سوى أن يهتف : « الله محبة ؛ ولكنه هو مع ذلك الذى جبلنى مزيجاً من المحبة والبغضاء ! » . . . وكان طبيعياً بعد ذلك

أن يتساءل الإنسان : « كيف ارتضى الحب الإلهي أن تُنشب الكراهية أظافرها الحادة في جسد تلك الخليفة الرائعة التي تملئ الله نفسه جمالها في اليوم السابع ؟! »^(١) .

... بيد أننا حتى إذا لم نرق إلى هذه الصورة العليا من صور الحب ، ألا وهي الحب الإلهي بما يكتنفه من خبايا وأسرار ؛ فإننا مع ذلك لا بد واجدون في الحب الإنساني نفسه إشكالات حاداً عنيفاً هيئات أن يتمكن العقل من إزاحة النقاب عنه ! وهنا سيكون علينا بالضرورة أن نتساءل ، هل الحب الإنساني حقيقة لها وجودها ، أم هو مجرد وهم خداع ؟ وهل يقتصر الحب على علاقة الإنسان بالإنسان ، أم أن هناك صوراً أخرى من الحب ؟ وهل تتحدد طبيعة الحب وفقاً لنوع الموضوع الذي ينصب عايمه ، أم أن هناك ماهية مشتركة تجمع بين كل ضروب الحب ؟ وهل يصح القول بأن الحب الجنسي هو الأصل الذي ترتد إليه كل أشكال الحب ؟ وهل الحب هو مجرد عاطفة ، أم هو « فعل عرفاني » ، أم هو « نزوع نحو القيمة » ، أم هو شيء آخر غير كل هذا ؟ وهل يقوم الحب على التباين والاختلاف ، أم على التشابه والاتفاق ؟ وهل يمكن القول بأن الحب هو مجرد امتداد لحالة « الأنانية » ، أم أنه لا علاقة بينه وبين حب الذات ؟ وهل من الصحيح أن « حب الأم » هو أعلى صورة من صور الحب ؟ وهل يتولد الحب حقاً عن النظرة الأولى ؟ وهل هو يدوم ، أم أنه لا بد له من أن يموت ؟ أو بعبارة أخرى هل يصح أن نقول مع بعض الشعراء إن الحب تجربة تبغى لنفسها الخلود ، ولكها لا تعيش سوى عمر الورود ؟ وهل الحب أعمى — كما يقال عادة — أم هو مبصر ترى عيناه ما لا تراه أعين الغرباء ؟ وهل ينبغي لاكتمال تجربة الحب أن يحب المرء وأن يكون محبوباً في الآن نفسه ، أم قد يكون هناك أحياناً حب حقيقي لا أثر فيه للتبادل ؟ وهل يرتبط الحب بالسلم والسكينة والطأنينة ، أم هو « صراع غرامي » يقترن بالحركة والمواجهة والتحدى المستمر ؟ وهل من تعارض

(١) ولكتنا سنرى أيضاً أن المشكلة ليست فقط مشكلة حب الله للإنسان ، بل هي أيضاً مشكلة حب الإنسان لله . وقد نستطيع أن نتصور أن يحب الحب الكراهية ، ولكتنا لا نستطيع أن نتصور أن تحب الكراهية الحب ؟ !

بين الحب والواجب ، أو بين الحب والأخلاق ، أم ينبغي أن نقول إن المحبة فضيلة كائناً ما كان موضوعها ؟ وهل من صلة بين الحب البشرى والخبرة الدينية ، أم لا موضع لمقارنة حالة النشوة الدينية بحالة الخبرة الجنسية ؟ وهل هناك علاقة ضرورية بين الحب والألم ، أو بين الحب واليأس ؟ وما هو الفارق بين الحب اليونانى الذى يسمونه باسم « الايروس » Eros والحب المسيحى الذى يسمونه « الأجايبه » Agap ؟ وأخيراً هل هناك موضع للحديث عن « الحب » فى مجتمع آلى يحيل الأشخاص البشرية إلى مجرد تروس فى عجلة الجهاز الاجتماعى الكبير ؟ ... إلخ .

كل تلك أسئلة يأخذ بعضها برقاب البعض الآخر ، وهى فى مجموعها تكون ما اصطالحنا على تسميته باسم « مشكلة الحب » . وليس من قبيل الصدفة أن تكون كلمة « الحب » فى لغتنا العربية كلمة مفردة لا جمع لها : فإن هذه الحقيقة وحدها هى اعتراف ضمني بما لضرور الحب المتنوعة من ماهية مشتركة ، وبالتالي فإنها بمثابة تأكيد أولى لوحدة المشكلة التى نحن بصدددها . ولكننا مع ذلك نلاحظ أننا قلما نتحدث عن « الحب » دون أن نلحق به صفة ، أو تابعاً ، أو موضوعاً ، أو مضافاً إليه ، فترانا نتحدث مثلاً عن ربيع الحب ، ومرض الحب ، وخطيئة الحب ، وخداع الحب ، وجنون الحب ، وجمال الحب ، وزوال الحب ... إلخ ؛ كما أن القصاصين والروائيين عندنا كثيراً ما يتحدثون عن « الحب والمال » ، أو « الحب والخطيئة » ، أو « الحب والواجب » ، أو « الحب والعذاب » ، أو « الحب والحرب » ، أو « الحب والموت » ... إلخ . وكل هذه العبارات إنما تدلنا على أن « الحب » تجربة إنسانية تحتاج دائماً إلى موضوع تنصب عليه ، ابتداء من حب الطعام حتى حب الله ، وكأننا نحن بإزاء كشاف نسلط أشعته على أى موضوع من الموضوعات ، فيكون فى وسعنا عن هذا الطريق أن نلتقطه ، ونتميزه ، ونفرده على حدة . ومثل هذا الاستعمال قد يوحى بأنه ليس ثمة سوى نوع واحد من الحب ، وأن الاختلاف إنما يترتب على اختلاف موضوعات الحب

نفسها ، وكأن ليس ثمة فارق جوهرى بين حب المرء للطعام ، وحبه للاطلاع ، وحبه للوطن ، وحبه للنساء ، وحبه لله . . . إلخ . ولكننا لن نلبث أن نجد أنفسنا بإزاء إشكال خطير حينما سيكون علينا أن نتساءل عن « ماهية » الحب فى كل هذه الحالات : فهل يكفى أن تكون معظم اللغات قد درجت على استعمال كلمة « الحب » لوصف كافة أنواع العلاقات الوجدانية التى تربطنا بالأشياء والأشخاص ، لكى نوحّد مثلاً بين حب الأم لابنها ، وحب العاشق لعشيقتة ؛ أو بين حب المتصوف لله وحب دون جوان للنساء ، أو بين حب الإنسان لنفسه وحب الوطنى المخلص لوطنه ؛ أو بين حب الإنسان لأخيه الإنسان وحب العانس العجوز لكلبها المدلل ؛ أو بين حب الفنان لصنيمته يده وحب الفيلسوف الرواقى للإنسانية قاطبة ، أو بين حب أرسطو لأستاذه أفلاطون وحبه للحقيقة ؟

بيد أننا حتى إذا سلّمنا بأن هناك من ضروب الحب قدر ما هنالك من موضوعات حب ، فإننا لن نلبث أن نصطدم بعقبة أخرى جديدة ، إذ سرعان ما نتحقق من أن ثمة لغات عديدة قد اصططنعها البشر فى حديثهم عن الحب . ومعنى هذا أن التعدد ليس وفقاً على موضوعات الحب ، بل هو قد امتد أيضاً إلى لغات الحب ، فأصبحنا نجد لغة شعرية ، ولغة أخلاقية ، ولغة بيولوجية ، ولغة اجتماعية ، ولغة صوفية . . . إلخ . وليس من شك فى أن تعدد لغات الحب قد أفضى إلى نوع من البلبلة الفكرية فى فهم الدلالة الإنسانية الحقيقية لخبرة الحب ، حتى لقد صار التفاهم مستهجلاً أو شبه مستحيل بين الشاعر ، وعالم الأخلاق ، وعالم الأحياء ، وعالم الاجتماع ، والمتصوف ، فى حين أنهم جميعاً يتحدثون عن شىء واحد بعينه هو ما درج الناس على تسميته باسم « الحب » ! . . . واللغة الشعرية تربط الحب بالجمال ، وتنتزع تجربة الحب من محيطها العادى ، لكى تسمو بها فوق المستوى البيولوجى والاجتماعى ، فلا تلبث أن تمتد بالحب إلى عالم لا واقعى تصبح فيه غانية الشاعر ملكاً سحرياً لا ككل النساء ، وتصير فيه تجربته الخاصة خبرة فريدة

لا مثيل لها في عالم الحب ! والشاعر يغذى حبه بالآلام ، فيحدثنا عن الفراق ،
والحنين ، والبين ، والحزن ، والشقاء ، والعذاب ، والغيرة ، والعزول ، والزمان ،
والماضي ، والموت ، والخلود . . . إلخ . والسمة الخاصة التي تميز اللغة الشعرية في
كل زمان ومكان هي سمة المبالغة أو الإسراف في التعبير : فإن الشاعر يتوهم أنه
العاشق الأوحده ، أو أن عشقه نسيج وحده ، أو أن معشوقه مَلَك نوراني لا يكاد
يتم بصلة إلى دنيا الناس ! وهو في كل هذا إنما يردد أقوالاً عبّر عنها آلاف
الشعراء من قبله ، ولكنها تبدو على لسانه جديدة كل الجدة ، لأنها تعبر عن
تجربة إنسانية لا بد بالضرورة من أن تولد من جديد على يد صاحبها ، وكأن أحداً
قبله لم يعرف معنى الحب ! وربما كان من بعض أفضال اللغة الشعرية على الحب
أنها خلقت منه موضوعاً طالما تغنت به قلوب البشر ، فكان عزاء لها عن بعض
ما تلتقى في الحياة من شقاء وألم ومرارة . حقاً إن الحب نفسه قد لا يخلو من مرارة ،
ولكن اللغة الشعرية قد خلقت من عذاب الحب سحراً عذباً طالما نعمت بمذاقه
أفئدة العاشقين ! وهكذا ارتبط الحب بالشعر ، فصار مزيجاً من الحقيقة والخيال ،
وأصبح الحديث عن الحب تحليفاً في سماء الشعر والسحر والسر !

أما اللغة الأخلاقية في الحديث عن الحب فهي لغة أولئك الوعاظ والمرشدين
ورجال الدين ممن دأبوا على الربط بين « الحب » و « الخطيئة » . والناطقون
بهذه اللغة لا يكادون يرون من الحب سوى جانبه الحرّم ، فهم يعدّونه انحطاطاً
حيوانياً ، أو غريزة جنسية وضعية ، أو ميلاً بهيمياً دنيئاً ، ومن ثم فإنهم لا يكفون
عن الإشارة إلى دناءة الشهوة ، وحقارة اللذة ، وخسة المتع الجنسية . وكثيراً
ما يقتصر فلاسفة الأخلاق على النظر إلى « الحب » بوصفه فعلاً جسمانياً محضاً ،
فتراهم يستهجنون الإسراف فيه ، والانكباب عليه ، والانصراف إليه ، وكأن
الإنسان حين يجب مخلوقاً بعينه ، فإنه إنما يشتهي كما يشتهي قطعة من المادة ، سواء
أكانت فاكهة أم خبزاً ، أم لحماً ! وتبعاً لذلك فإن اللغة الأخلاقية في الحديث عن

الحب إنما هي لغة الحلال والحرام ، والمباح وغير المباح ، والخطيئة والعقاب ، والفساد والانحلال ، والفريضة والجسد . . . الخ . وهذا هو السبب في أن «الحب» عند أصحاب هذه اللغة إنما ينصبُّ على « موضوع » ، لا على «شخص» . ولكن الناطقين بهذه اللغة يتناسون أن الحب لا يتجه نحو جسد خال من الروح ، بل هو يتجه نحو روح قد تجسدت في بدن ، فهو يحمل معه باقة من اللذات والآلام التي قد يصعب التمييز في داخلها بين الشهوة الحسية ، والجهد المبذول لتحطيم العُزلة من أجل الاتحاد مع شخص واحد ، والحاجة إلى الاكتمال أو الامتلاء ، والانفعال العنيف الذي يأخذ بمجامع القلب ، والحرية الفردية التي تقبل التنازل عن استقلالها الذاتي . . . الخ . ولا شك أن تجاهل كل هذه العناصر التي تدخل في تركيب الحب من أجل اعتباره مجرد لذة حسية وضيعة ، إنما يفضي إلى العجز عن فهم « ماهية » الحب . وليس الإنسان مجرد جهاز آلي يحركه ترس واحد هو الشهوة أو الإغراء الجنسي ، بل هو شخصية تندمج بجسدها في تاريخ معين ، وينطوي جسمها على شيء أكثر من مجرد « الجسم » نفسه . فالأخلاقيون ، والمشرِّعون ، ورجال الدين حين يتحدثون عن «الحب» إنما يخلطون بين «الطهارة الجسمية» و«الطهارة الروحية» ، فضلاً عن أنهم لا ينظرون إليه إلا من زاوية البدن وحدها . وهم حين يربطون الحب بالوظيفة التناسلية إنما يحدّون من مجاله : لأن الحب ليس مجرد وسيلة نهدف من ورائها إلى غاية معينة ألا وهي الذرية أو النسل ، بل هو وظيفة سيكولوجية تعدو بكثير حدود التكاثر أو التناسل⁽¹⁾ .

أما اللغة البيولوجية في الحديث عن «الحب» فهي لغة علماء الفسيولوجيا الذين يرجعون هذه الوظيفة السيكولوجية إلى مجموعة من الغدد والإفرازات . حقاً إن الأم تشعر بأن حبها لوليدها ليس مجرد نتيجة لبعض الإفرازات الغدية ، ولكن أصحاب اللغة البيولوجية لا يعيرون شعور الأم أي اهتمام ، بل هم يصرون على دراسة

(1) Jean Guilton : “L'Amour Humain”, Aubier, Paris, 1948, pp. 19—20.

« الحب » باعتباره مجرد وظيفة بيولوجية . وحجة أصحاب هذه النظرة أن الظواهر النفسية تتكفل بتفسير شتى المظاهر النفسية للموجود البشرى ، بما فيها الحب ، والكراهية ، والطموح ، والنيرة . . . الخ . وهذا ما ذهب إليه فرويد نفسه حينما اعتبر الحب مجرد ظاهرة جنسية محضة ، وكأنما هو نتيجة لتوتر كياوى يحدث في الجسم ، فيتطلب نوعاً من التفرغ أو إطلاق الطاقة ، لإزالة الألم الناجم عن هذا التوتر . فليس الحب في نظر فرويد سرى رغبة جنسية ، وليست الرغبة الجنسية عنده سوى حاجة عضوية لا بد من العمل على إشباعها ، مثلها في ذلك كمثل الجوع أو العطش . وتبعاً لذلك فإن الرغبة الجنسية عند فرويد لا تخرج عن كونها توتراً عضوياً أليماً يستلزم موضوعاً جنسياً يعمل على إزالته أو تخفيف حدته ، وكأنما هي مجرد تهيج موضعي يجيء الإشباع الجنسي فيقضى عليه . ولو صح ما يقوله فرويد لكانت « العادة السرية » Masturbation هي المثل الأعلى لكل إشباع جنسى ، ولما نشأت لدينا الحاجة إلى تخطي الاستقطاب القائم بين الرجل والمرأة عن طريق الاتحاد الجنسي . هذا إلى أن فرويد (كما سنرى فيما بعد) يخطئ حينما يتوهم أن الحب ثمرة للإشباع الجنسي التام ، فإن الحقيقة أن السعادة الجنسية هي نفسها ثمرة للحب . فليس الحب مجرد وظيفة بيولوجية تتكفل بتفسيرها الغريزة الجنسية ، بل هو ظاهرة إنسانية معقدة تتداخل فيها اعتبارات القيمة ، والحاجة إلى التغلب على الاتعزال النفسى ، والنزوع إلى الخروج من مرحلة الأنانية أو النرجسية ، والرغبة في التلاقى مع الآخر ، والميل إلى الاتحاد بالآخر مع الإبقاء في الوقت نفسه على الثنائية . . . الخ . وربما كان الخطأ الأكبر الذى يقع فيه أصحاب اللغة البيولوجية هو أنهم يخلطون بين « الحب » و « الجنس » ، في حين أن التجربة البشرية تشهد بأنه قد يكون هناك « حب » بدون « جنس » ، كما قد يكون هناك « جنس » بدون « حب » .

أما اللغة الاجتماعية في الحديث عن « الحب » فهي لغة أولئك الذين لا يرون

بني « الحب » سوى سلوك اجتماعي يضطلع به حيوان مدني لا يملك إلا أن يعيش في جماعة . فليس الحب في نظر أهل الاجتماع ظاهرة حيوية أو سيكولوجية يتكفل بتفسيرها علم الأحياء أو علم النفس ، بل هو أولاً وبالذات سلوك اجتماعي يخضع فيه الفرد لأنماط جمعية يحددها العقل الجماعي . وآية ذلك أن الفعل الجنسي الذي يؤديه الفرد خارج نطاق الزواج فتثور عليه الجماعة وتمده فعلا غير شرعي ، يصبح هو نفسه عملاً مباحاً في داخل نظام الأسرة ، حتى ليكاد يكتسب صبغة قدسية تجعل منه سرّاً مقدساً أو فريضة دينية . ولما كانت الجماعة حريصة على الاستمرار في البقاء والحفاظ على كيانها ، فقد شاءت أن تربط الحب بالزواج ، حتى يكون الحب مجرد وسيلة لزيادة النسل وضمان بقاء المجتمع . وتبعاً لذلك فإن الناطقين باللغة الاجتماعية لا يجدون أدنى صعوبة في ربط الحب بالزواج ، والنسب ، والوراثة ، والبيثة ، والحارم ، والعائلة ، والأبناء ، وصلة الأرحام ، واستمرار العلاقة بين السلف والخلف . . . الخ . وهم حريصون على فهم الحب بوصفه « وظيفة اجتماعية » تقوم عليها حياة الجماعة ، فتراهم قلما يفصلون دراساتهم للحب عن مباحثهم في الزواج ، والأسرة ، والنظام العائلي ، والتراث الثقافي ، والمعايير الجمعية . . . الخ . ونحن لا ننكر بطبيعة الحال أن لغة أهل الاجتماع في الحديث عن « الحب » هي لغة مشروعة يبررها العلم ، وتؤيدها النزعة الموضوعية . ولكننا نعتقد أن هذه اللغة قاصرة عن الإحاطة بالمعنى الإنساني لظاهرة الحب ، بدليل أن أوجست كونت نفسه لم يلبث أن تخلى عنها ، حينما استولى على مجامع قلبه حب كلوتيلد Clotilde ، فافتتح أمامه أفق جديد لم يكن بعد قد عرفه في عهده الوضعي . وقد تستطيع النزعة الموضوعية أن تفسر لنا « الحب » بوصفه ظاهرة اجتماعية يستلزمها العمران البشري ، ولكن هذه النزعة لن تستطيع أن تفسر لنا حب فرتر لشارلوت ، أو حب أبلار لهلوييز . هذا إلى أن كثيراً من حالات الحب التي نعرفها لم تنفض إلى زواج ، أو لم تؤد إلى إنجاب نسل ، أو لم تلق أحياناً أي تبادل عاطفي (من جانب الشخص

المحبوب) ؛ فهل نحكم على مثل هذه الحالات بأنها ليست من الحب في شيء ؟
ألا يدلنا شعورنا الذاتي — كما يقول المفكر الروسي سولوفايف — على أن « الحب
ليس أداة أو وسيلة في خدمة النوع البشرى ، بل هو خير مستقل تنحصر قيمته
الخاصة المطلقة في نطاق حياتنا الشخصية نفسها » ؟^(١) .

... وأخيراً قد يكون في وسعنا أن نشير إلى اللغة الصوفية في الحديث عن
الحب ، وهي لغة أولئك الذين يريدون القضاء على الذات الفردية ، والتحرر من
أسر الشخصية ، من أجل الاندماج في حقيقة عليا تستوعب كل الموجودات ،
أو من أجل الفناء في الذات الإلهية نفسها . وربما كان من بعض مزايا هذه اللغة أنها
تجمل من الحب « طاقة موحّدة » (بكسر الحاء) *énergie unifiante* فتهمب
بالذات الفردية أن تنفكر لنفسها ، وتتخلى عن ذاتها ، لكي تتحد بالكل التي
هي جزء منه ، أو لكي تندمج في الحقيقة الكلية التي هي توجد وتحيا وتتحرك
فيها ! ولكن أصحاب هذه اللغة حينما يتصورون الحب على أنه إنكار تام للذات ،
أو تحطيم مطلق للشخصية ، فإنهم يتناسون أن من شروط الحب توافر التجانس ،
والتبادل ، والتوافق بين المحب والمحبوب من جهة ، وقيام ضرب من التنوع ،
أو التعدد ، أو الاختلاف في السمات الشخصية بينهما من جهة أخرى ، بحيث يكمل
الواحد منهما الآخر ، ويتكون من اتحادها تكامل إنسانى حقيقى . وأما في الحب
الصوفى فإننا نجد أن موضوع الحب لا يلبث أن يفضى في خاتمة المطاف إلى حالة
« لا مبالاة » أو عدم اكتراث مطلق يكون من شأنها أن تستوعب الفردية
الإنسانية بأسرها . وهنا لا يكون من شأن الحب أن يلغى الأناية ، اللهم إلا كما
يلغى النوم شعورنا بذواتنا ، فيكون استغراق الفرد في الحب الصوفى كاستغراق
النائم في وسن عميق . ومن هنا فإنه ليس بدعاً أن نجد في « الأوبانيشاد »

(1) V. Soloviev : “Le Sens de l'Amour”, Aubier, Paris, 1946;
pp. 26—27.

Upanishads و « الفدانتا » Védanta نصوصاً كثيرة تشبّه حالة اتحاد النفس .
الفردية بالروح السكلية بمجالة النوم أو الوسن العميق ، إن لم نقل بأنها توحد .
بينهما توحيداً تاماً . . . ولكن نظراً لانعدام كل تجانس أو توافق بين الموجود .
البشرى من جهة ، والهاوية الصوفية من جهة أخرى ، فإنه لا يمكن أن تقوم بينهما
أية مشاركة حيوية ، أو أى تبادل حقيقى . وتبعاً لذلك فإننا نجد فى الحب الصوفى .
موضوعاً للحب ، دون أن تكون هناك ذات تحب ، ما دامت هذه الذات .
قد اختفت ، وفقدت إنيتها ، وكأنما هى قد استغرقت فى نوم عميق لا أثر للأحلام .
فيه ! . . . أما حين تعود تلك الذات إلى نفسها ، فإن موضوع حبها هو الذى .
يكون قد اختفى ، وعندئذ يحل محل حالة اللامبالاة أو عدم الاكتراث المطلق ،
شعور أليم بما فى الحياة الواقعية من تعدد ، مع أنانية شخصية تمتزج بضرب من .
الكبرياء الروحية !

. . . تلك إذن هى أهم لغات الحب استعرضناها فى إيجاز ، لى ننبه القارىء
إلى ما تنطوى عليه كل منها من تمييز وقصور وعى . . . وربما كان الوهم
الأكبر الذى وقع فيه أصحاب كل لغة من هذه اللغات هو أنهم قد ظنوا أنه لا سبيل
إلى الحديث عن الحب إلا بلغتهم الخاصة ، فكان من ذلك قصور نظرتهم وقصر
نظرهم . ولكن هل يكون معنى هذا أنه لا بد للناطق باسم الحب من أن يتكلم هذه
اللغات جميعاً حتى يجيء حديثه أكمل وأشمل ؟ أم هل نقول إنه لا بد للباحث فى الحب
من أن يصحح كل لغة بما عداها من اللغات ، أو أن يضارب الواحدة منها بالأخرى ،
حتى تنكشف له صورة الحقيقة التى تُخفيها كل لغة على حدة ؟ . . . يبدو لنا هنا
أنه ليس يكفى لفهم الحب أن نضيف اللغة الشعرية إلى اللغة البيولوجية ، واللغة
الاجتماعية ، واللغة الأخلاقية ، واللغة الصوفية ؛ فإن مجرد ضم هذه اللغات المختلفة
بعضها إلى البعض الآخر لن يعيننا على إدراك الماهية الحقيقية للحب ؛ وإنما لا بد
لنا من أن نعلو على كل تلك اللغات ، لى ندرس الحب بوصفه تجربةً ميتافيزيقيةً .
(٣ - فلسفة)

لا يكفي لتفسيرها الجنس ، ولا الطبيعة ، ولا الجسم ، ولا المجتمع ، ولا الأخلاق ، ولا كل هذه مجتمعة ! وربما كان من بعض مزايا الفلسفة أنها ليست لغة خاصة جزئية ، أو معجماً تكملياً إضافياً ، بل هي محاولة شاقّة من أجل العلو على شتى التصورات الرمزية التي تنطوى عليها كل تلك اللغات ، بغية قياس درجة انحراف الرمز (أو العلامة) Signe عن الشيء نفسه ! وإذا كانت الطبيعة قد اختصت أفلاطون وحده بتلك القدرة الفائقة على الاستقلال عن سائر اللغات ، إذ منحه القوة العقلية اللازمة لإنقاذها جميعاً والتحكّم فيها بكل براعة ، فإنه لم يبق لنا سوى أن نلج معراج الحب بروح الفيلسوف الذي يعرف لغات الحب المختلفة ، ويحذر في الوقت نفسه من الوقوع تحت إغراء أية واحدة منها على حدة !

... ولكن ، ألا يستطيع معترض أن يقول « إن حديث الفيلسوف عن الحب لا يخرج عن كونه لغة من لغات الحب ، فيها من مظاهر التحيز ، والتصور ، والعتى ، مثل ما في غيرها من اللغات الأخرى . » ؟ بل أليس في وسع خصوم الفلسفة أن يقولوا : « إن اللغة الفلسفية في الحديث عن الحب أخطر شأنًا من كل ما عداها من اللغات ، لأنها قد انقسمت إلى لهجات عديدة ينطق بها فلاسفة مختلفون لا يفهم أحدهم الآخر » ؟ ألم يكتب في الحب كل من أفلاطون وأرسطو وأفلاطون ، والقديس أوغسطين ، والقديس توما الأكويني ، وبوسويه ، وفلون ، واسبينوزا ، وملبرانش ، وروسو ، وفولتير ، وهيغل ، وشوبنهاور ، وهارتمان ، ونيتشة ، وماكس شلر ، وبرجسون ، وأورتيجا دي جاسيت ، وسارتر ، وجبريل مارسل ، وكارل يسبرز ، وغيرهم ؟ فهل استطاع كل هؤلاء الفلاسفة أن يتفقوا على تعريف واحد للحب ، أو أن يجمعوا على فهم واحد لماهية الحب ؟ وإذن ، أفليس من الخطورة بمكان أن نساير هؤلاء الفلاسفة المختلفين في أحاديثهم المتعارضة عن الحب ، خصوصاً وأن أصحاب الفلسفة — فيما يقول خصومهم — قد دأبوا على تعقيد ما هو واضح ، بدلا من إيضاح ما هو معتد ؟

... بيد أننا لو تعمقنا مفهوم « الفلسفة » نفسها ، لوجدنا أنها تنطوى في حد ذاتها على معنى « الحب » . حقاً لقد كان القدماء يفهمون الفلسفة على أنها « حب » الحكمة ، ولكن الفيلسوف الألماني المعاصر هيدجر يأبى إلا أن يقلب الوضع فيقول إن الفلسفة هي « حكمة الحب » ، والفيلسوف هو الحكيم الذي تخصص في « الحب » ! ولئن كان هذا الفهم الجديد للفلسفة لا يخلو من تجنٍ على الأصل الاشتقائي للكلمة ، إلا أن هيدجر على حق حينما يجعل من « الحب » موضوع تخصص الفيلسوف ، على شرط أن نفهم من لفظ « الحب » هنا تلك الرابطة الوثيقة التي تجمع بين الفكر والطبيعة ، أو ذلك الرباط السحري الذي يوحد بين الإنسان والعالم . فالفيلسوف هو الرجل الحكيم الذي يدرك ما بين الإنسان والعالم من صلة وثيقة ، أو الذي يحاول (على أقل تقدير) أن يكشف عما بيننا وبين الأشياء من ترابط ، وتبادل ، وصدقة ، أو محبة Philia . ومن هنا فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن الفلسفة هي — بمعنى ما من المعاني — « حكمة الحب » ...

وإذا كان الفلاسفة التقليديون قد درجوا — تحت تأثير الديانات القديمة — على اعتبار القيم ثلاثاً ، ألا وهي الحق ، والخير ، والجمال ، فإن الفيلسوف المعاصر لم يعد يجد حرجاً في أن يضيف إلى هذه القيم الثلاث قيمة رابعة ، ألا وهي الحب ! . والحب هو الذي يخلع على تلك القيم الثلاث كل ما لها من قيمة ؛ لأنه ماذا عسى أن يكون الحق دون حب الحق ، وماذا عسى أن يكون الخير دون حب الخير ، وماذا عسى أن يكون الجمال دون حب الجمال ؟ ... وإذن أفلا يحق لنا أن ندخل في عداد الدراسات الميتافيزيقية التي تتعرض للبحث في القيم ، دراسة جديدة نتعرض فيها بالبحث لقيمة « الحب » ؟ بل ألا يحتمل أن يكون الفيلسوف هو أقدر الناس على الحديث عن الحب لأنه هو وحده الذي يعرف « أنك لسكى تفسر الحب ، فلا بد لك من أن تمضى إلى ما وراء الحُب ؟ ! » .

الباب الأول
أشباه المحب

الفصل الأول

حب الذات

من منكم يستطيع أن يتحدث عن « ذاتي » فيقول « أنا » ؟ من غيري ، يستشعر آلام الجوع في قرارة أحشائي فيصرخ « أنا جائع » ، أو يتجرع سمرارة الخيبة في أعماق ضميري فيصيح « أنا ضائع » ؟ ... إنكم تستطيعون أن تتعاطفوا معي ، أو تشفقوا عليّ ؛ ولكن من منكم يستطيع أن يحيا حقيقة بواعثي فيهتف معي « أنا مظلوم » ، أو أن يقف على صميم دوافعي فينطق بلساني قائلاً : « أنا بريء » ؟ حقاً إننا كثيراً ما نتحدث عن « الصداقة » فنقول مع أرسطو إن الصديق هو « الأنا الآخر » ، ولكن هذا التأليف بين « الأنا » و « الآخر » في لفظ واحد إنما هو قول أجوف لا يزيد معناه عن معنى الدائرة المربعة أو المستطيل البيضاضوي ! ... إن « الأنا » هي « الأنا » ، وليس في وسع « آخر » أن يتحدث عني فيقول « أنا » ! وحتى لو نظرنا إلى التوأمين المتشابهين ، فإننا لن نجد أنفسنا بإزاء ذات واحدة ، بل ذاتين ... وعبثاً يحاول بعض الفلاسفة تعريف الصديق بقوله « إنه أنت إلا أنه بالشخص غيرك »^(١) فإنه لن يمكن أن يكون ثمة شخص غيري يستطيع أن يكون في الوقت نفسه « أنا » !

إنكم جميعاً ترونني من الخارج ، فتتصورون جوعي ، وتختيلون فشلي ، وتحكمون على أفعالي ، وتبرؤوني أو تدينونني ... إنني بالنسبة إليكم « موضوع » تنظرون إليه ، أو « شيء » تملأونه وتحكمون عليه ؛ ولكنني بالنسبة إلى نفسي « ذات » لا أملك الانفصال عن نفسي ، ولا أستطيع النظر إلى نفسي باعتباري مجرد « موضوع » ! حقاً إنني قد أتصور نفسي « آخر » أتأمله وأشارك في حالاته .

(١) أبو حيان التوحيدى : « اللغيات » ، القاهرة ، ١٩٢٩ ، طبعة حس السنديونى ، مقايسة ١٠٦ ص ٣٥٩ . وفي الرسالة النشيرية أن « المحبة لا تصلح بين اثنين ، حتى يقول الواحد للآخر يا أنا » ! طبعة القاهرة ، باب المحبة ، ص ١٤٦ .

« النفسية والوجدانية ، فأرى نفسى فى الخيال وأنا أشترك فى تشييع جنازتى أو السير وراء نعشى ، ولكن من المؤكد أن هذا الوهم لن يخرجنى من إهابى (على حد التعبير الفرنسى) ، وبالتالي فإنه لن يفصلنى عن ذاتى ؛ ومهما حاول بعض الفلاسفة أن يصوروا لى ذاتى بصورة الحقيقة النائبة التى أنا دائماً على مبعده منها ، فإننى أجد نفسى دائماً مندمجاً فى ذاتى ، مستغرقاً فى صميم وجودى الخالص !

ستقولون لى : « ولكن ، ماذا عسى أن تكون تلك « الأنا » التى توحد بينها وبينك ؟ » . وسيقول لى هيوم إنه لا جود لمثل هذه « الأنا » ، بل كل ما هنالك إن هو إلا مجموعة من الإحساسات والانطباعات والحالات النفسية ! . وسيقول لى بعض علماء النفس إنه ليس ثمة « ذات » ، بل هناك « سلوك » ! . وأما الفلاسفة الوضعيون فإنهم لن يجدوا أدنى حرج فى القول بأنه لا موضع للحديث عن مثل هذه « الأنا » ، بدعوى أنه ليس ثمة شىء يمكن أن نسميه باسم « النفس » . أو « الذات » أو « الجوهر » . ومع ذلك ، فإننى أشعر بأن هذه « الأنا » التى ينكر وجودها كل هؤلاء الفلاسفة إنما هى صميم وجودى ، أو هى على الأصح ذلك العبء الثقيل الذى أحمله ، دون أن أملك الانفصال عنه أو الخروج عليه ، اللهم إلا إذا ارتضيت لنفسى التنازل عن البقاء ! حقاً إننى قد أحاول فى بعض الأحيان أن أتناسى ذاتى ، أو أن أستغرق بتمامى فى عالم « اللذات » ، ولكننى سرعان ما أجد نفسى مضطراً إلى الارتداد من جديد نحو عالم « الذات » . ولعل هذا هو ما أراد المفكر الأمريكى امرسون أن يعبر عنه حينما قال : « إننى محاط دائماً بذاتى : فإن الأشياء من حولى إنما تمكس لى ما أنا كائنته » . وهكذا تجدنى دائماً مهموماً بذاتى ، مشغولاً بشتى أحوالها ، منصرفاً إلى توفير أسباب الحياة لها . وهذا هو القديس بولس نفسه يتحدث فى إحدى رسائله فيقول إنه « لا لأحد يبغض جسده ، بل يقوته ويعتنى به » . (أفسس ٥ : ٢٩) ، وجسدى هو — بمعنى ما من المعانى — عين وجودى ، فإننى أشعر بأن ذاتى هى هذا الجهاز الذى

أعنتى به ، وأحرص على حسن سيره ، وأحاول أن أكفل له الغذاء والدفع والحرارة . فأنا أقتضى جانباً كبيراً من حياتي في العناية بجسدى ، والحفاظة على بقائى ، والدفاع عن نفسى ، وصد هجمات الآخرين ، ووقاية جسمى ضد الأمراض والآلام والشورور . . . الخ . وما أسميه باسم « ذاتى » أو « إنيتى » إنما هو — فى جانب منه — ذلك « البدن » الخالص الذى أسكنه دون أن أملك مبارحته ، اللهم إلا إذا فارقت الحياة نفسها ! وحين يقول الفيلسوف الفرنسى المعاصر جبريل مارسل : « إننى عين جسدى » ، فإنه يعنى بذلك أن شعورى بجسدى هو — بمعنى ما من المعانى — صميم شعورى بذاتى . وآية ذلك أن « ذاتى » هى جماع أحاسيسى وانفعالاتى وعواطفى ولذاتى ومسراتى وخبرأتى . . . الخ . وليست مسئوليتى عن ذاتى سوى تلك التبعة التى تقع على عاتقى بوصفى موجوداً مشخصاً يحمل جسداً يتجلى من خلاله أمام الآخرين ، ويعبر عن نفسه عبره فى صميم عالم الغير .

إن كل خليفة — كما قال اسبينوزا — تريد أن تحيا ، وتعمل جاهدة فى سبيل الحفاظة على بقائها ؛ فليس بدعاً أن تكون الماهية الطبيعية للإنسان هى الحفاظة على وجوده . ولكن الإنسان — كما لاحظ شوبنهاور — يريد لنفسه كل شىء : فإن كل فرد منا يريد كل شىء إلى نفسه ، ويجعل من نفسه مركز العالم ، وينظر إلى كل ما يجرى فى العالم من أحداث أو وقائع من زاوية الخاصة ، ويواجه مسائله الذاتية باهتمام بالغ ، بينما نراه ياتى شتى مصالح الآخرين بشىء من الاستهانة أو عدم الاكتراث . وربما كان السبب فى ذلك أن كلامنا لا يعرف مباشرة سوى ذاته ، بينما هو لا يعرف الآخرين إلا بطريقة غير مباشرة ، أعنى عن طريق التصور الذهنى . وليس من شك فى أن هذه الصيغة المباشرة التى يتصف بها عالم الذات هى التى تجعل من كل إنية فردية « عالماً أصغر » يريد صاحبه لنفسه كل شىء ، ولا يريد شيئاً للآخرين ! ومن هنا فإن العالم الوحيد الذى يعرف كل منا

حقيقته ، والذي يوجد حقاً في مجراه ، والذي لا يكاد ينفصل عنه أو يخرج عليه ، إنما هو (فيما يقول شوبنهاور) ذلك العالم الذاتى الذى أنا مندمج فيه متلبس به . ومعنى هذا أن كلا منا هو من نفسه بمثابة « الكل فى الكل » : لأنه مركز العالم ، ومحور كل حقيقة ، ومصدر كل معرفة . وتبعاً لذلك فإنه قد يكون من الحديث المعاد أن نقول إنه لا شئ يمكن أن يكون أكثر أهمية فى نظرنا من تلك « الإنية » التى هى صميم وجودنا وعين ماهيتنا .

ولكن ، هل يكون معنى هذا أن نقول مع الفيلسوف الألماني ماكس شترنر^(١) إن « الأنا » ليست مجرد « ذات » ، بل هى الواقعة المطلقة ، أو الحقيقة الفريدة ، أو الذات الوحيدة ؟ أو بعبارة أخرى : هل نقول مع أصحاب النزعة المثالية الذاتية إن الذوات الأخرى لا توجد بالنسبة إلى « الأنا » ، اللهم إلا بوصفها أدوات تستعملها تلك الذات الوحيدة ، وكأنما هى مجرد موضوعات تستخدمها ، وتتمتع بها ، وتسيطر عليها ؟ هل يكون كل ما عدا الذات هو مجرد « ملكية » أو « حيازة » لها ؟ . . . كل تلك أسئلة لا نملك سوى الإجابة عليها بالنفى : فإن الناس جميعاً — فى حياتهم العادية — مقتنعون تماماً بوجود أشباههم من الناس وجوداً حقيقياً وواقعياً ، دون أن يحظر على بالهم أن هؤلاء الأفراد قد يكونون مجرد آلات أو موضوعات أو أشباه موجودات ! ولكن على الرغم من أننا نعلم حق العلم أن ثمة مخلوقات أخرى غيرنا توجد وتحس ، إلا أننا نميل إلى اعتبار وجود تلك المخلوقات أشبه ما يكون بوجود الظلال ، بدليل أننا ننسب إليها مجرد وجود نسبي بالقياس إلى وجود إنيتنا التى هى « الحقيقة المطلقة » . صحيح أننا لا نعتبر « الغير » مجرد « تمثيل » أو « تصوّر » (بالمعنى الذاتى المثالى لهذه الكلمة) ، ولكننا لا ننسب إلى الآخرين « واقعية » كهذه التى ننسبها إلى ذواتنا ، بدليل أننا كثيراً ما نعاملهم معاملة الأشياء أو الوسائل أو الأدوات . والواقع أننا قلما نعمل بنصيحة كأنط فنعامل الآخرين باعتبارهم « غايات » ، بل نحن ميالون فى العادة إلى

(1) Cf. Max Stirner : “L'Unique et sa Propriété”, trad. franç.

اتخاذهم مجرد « وسائل ». ومن هنا فإننا في الغالب لا نكاد ندرك أشباهنا من الناس ، اللهم إلا في صلاتهم بوجودنا ، وعلاقاتهم بصميم مصالحنا ، حتى أننا قلما نفتن إلى وجودهم الواقعي وحقيقتهم المطلقة ، اللهم إلا من حيث ارتباطهم بنا وتعلقهم بوجودنا .

ولا نرانا في حاجة إلى الأخذ بنظرية هوبز في « حب الذات » (على نحو ما عرضها في كتابه « التنين ») ، أو نظرية لاروشفوكو في « الأنانية » (على نحو ما بسطها في مبادئه) ، لكي نقرر أن الإنسان بطبيعته لا يجب سوى نفسه ! والحق أن « حب الذات » هو من الوضوح والبدهة بحيث أنه ليفرض نفسه ضرورة ، مثله في ذلك كمثل مبدأ الذاتية (أو الهوية) . ولئن يكن بعض الفلاسفة قد تحدثوا عن « كراهية الذات » ، إلا أن فكرة كراهية الإنسان لنفسه هي في الحقيقة فكرة لا معقولة ، إن لم نقل بأنها ضرب من المحال . وحتى لو نظرنا إلى فعل الانتحار نفسه ، فإننا لن نستطيع أن نقول عن صاحبه إنه قد أقدم على ارتكاب هذا الفعل بسبب كراهيته لنفسه ، إذ ربما يكون الانتحار مظهرًا من مظاهر الحب الشديد للذات ، والرغبة العارمة في التخلص من الوجود نفسه حينما لا يبقىء على هوى تلك الذات ! ومعنى هذا أن الشخص الذي يقدم على الانتحار — مثله في ذلك كمثل غيره من الأشخاص — إنسان يجب ذاته ، ويحرص على سعادته ، ويعلق أهمية قصوى على قيمته الذاتية . وقد يكون مذهب السعادة — بين شتى المذاهب الأخلاقية المعروفة — أكثرها وضوحًا وأظهرها قوة ، لأنه يترجم لنا عن تلك الحقيقة الإنسانية الأولية التي صاغها أفلاطون من قديم الزمان في محاورته جورجياس على صورة معادلة فلسفية فقال : « إن الإرادة = إرادة خيرنا الخاص . » . وآية ذلك أن أي فعل تحققه الإرادة إنما هو كسب يكفل للذات — إن بطريقة مباشرة أو غير مباشرة — ضربًا من الإثراء أو التوسع أو الامتداد . وقد تستطيع الذات أن تفعل أي شيء ، اللهم إلا أن تتجرد من نفسها ، أو أن

تتنازل عن أولويتها ، أو أن تتخلى عن قيمتها المطلقة . فأنا — مثلاً — لا أستطيع أن أحب الذهب أكثر مما أحب نفسي : لأننى لا أحب الذهب إلا بالقياس إلى ما يسببه لى من لذة ، أو بالنظر إلى ما يوفره لى من شعور بالرضا . وليس من « الأنانية » فى شيء أن أنسب إلى نفسى قيمة مطلقة ، وكرامة لا متناهية : فإن « كل ذات إنسانية — على حد تعبير سولوفييف — من حيث هى مركز مستقل للقوى الحية ، مجعول لتحقيق ضرب من الكمال اللامتناهى ، ومن حيث هى موجود قادر على احتواء الحقيقة المطلقة فى وعيه وحياته ، إنما تملك بهذه الصفة أهمية وكرامة لامتناهيتين ، ومن ثم فإنها هيئات لها أن تغالى فى تقدير قيمتها الخاصة ، وهى التى قال عنها الإنجيل : « ماذا يعطى الإنسان فداء عن نفسه » (متى ١٦ : ٢٦) .^(١)

والواقع أننى مضطر — سواء أردت أو لم أرد — أن أنسب إلى نفسى قيمة مطلقة : فإن ما أسميه باسم « حب الذات » إن هو إلا مظهر لاعترافي بكرامتى البشرية ، بوصفى إنساناً لا بد له من أن ينمى مواهبه ، ويحقق إمكانياته ، ويؤكد حريرته ، ويسعى نحو سعادته . وعمثاً يحاول فلاسفة الأخلاق أن يصرفونى عن حبى لذاتى ، بدعوى أنه أنانية ورجسية وضيق أفق ، فإننى لا أملك سوى أن أجيبهم بقول الكتاب المقدس : « ماذا ينتفع الإنسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه ؟ » أليس فى هذه العبارة اعتراف بأولوية الذات ، بوصفها مصدر كل قيمة ، ومنبع كل أخلاق ؟ بل ألم تقل الوصية الإلهية نفسها إنه لا بد لك من أن « تحب قريبك كنفسك » ؟ وإذن فكيف لى أن أتخلى عن حبى لذاتى ، وكل الشواهد تدل على أننى لا أستطيع البقاء لحظة واحدة ، اللهم إلا إذا اعتبرت نفسى مركز الحياة ، ونسبت إلى ذاتى قيمة مطلقة ؟ أفلا يجدر بى إذن أن أعترف منذ البداية بأنه إن لم تكن لدى القدرة على الثقة بنفسى ، فلن يكون فى وسعى أن أتق بأى شيء آخر ؟ .

(1) V. Soloviev : “Le Sens de l’Amour”, Aubier, trad. franç., Paris, 1946, pp. 40-41.

أجل ، إننى لا أستطيع أن أنكر أن أول صورة أعرفها من صور الحب هي « حبي لذاتى » : فإن أول موضوع للقيم ينكشف لى فى صميم تجربتى إنما هو تلك « الذات » التى أنا مقتيد بها ، مشدود إلى وثاقها ! ولكننى — مع الأسف — ما أكاد أجعل من ذاتى موضوعاً لحبى ، حتى أتحقق من أن ذاتى قوقعة لا بد لى من أن أحطمها ! حقاً إننى ملزم بالمحافظة على نفسى ، وتحقيق ذاتى ، وتنمية شخصيتى ، والتماس سعادتى ، ولكن كل هذه الالتزامات هي التى تضطرنى إلى الخروج من عزلتى ، وتحطيم قيود سجنى الخالص ، من أجل الاندماج فى العالم الخارجى ، والارتقاء فى أحضان عالم « الأغيار » ! وهكذا ترانى مدفوعاً بالضرورة إلى البحث عن شىء آخر غير الذات أتعلق به ، وأندمج فيه ، وأحنّ إليه ، وأتجاوب معه . وهنا سرعان ما تبدو لى الذات بصورة الواقعة الأليمة التى تفصانى عن عالم الغير ، وكأنما هي بمثابة حاجز منيع لا أملك تحطيه ولا أقوى على تحطيمه ... إننى واحد ، ومصيبتى أننى كذلك : فإن سجنى لا يسع أكثر من شخص ، وهذا الشخص إن هو إلا « أنا » ! وأنا أحمل عبء هذا الشخص أينما توجهت ، فإنه يلازمى ملازمة الظل لصاحبه ، ويلاحقنى فى حلى وترحالى ، دون أن أملك الانفصال عنه أو التحلل منه !

حقاً إن رينان يقول : « إننى مزدوج : فقد يضحك منى جانب ، بينما يبكى الآخر » ، ولكن هذه الثنائية التى يتحدث عنها رينان لا تجعل منى شخصين ! وعبثاً يحاول البعض أن يتحدث عن « الحوار مع الذات » ، فإن الذات حين تختلى بنفسها لا يمكن أن تجد نفسها بإزاء « الآخر » بل هي تظل مع ذلك بإزاء « الأنا » ! وعلى حين أن الحب الحقيقى يقوم على العلاقة ، ويحمى فى جو ملؤه التهوية ، نجد أن « حب الذات » فى الحقيقة هو رابطة وهمية ، لأنه رابطة فى الفراغ ، أو علاقة مع « لأحد » ! وبينما تنتج البراءة السعيدة نحو الخارج فتثرى ذاتها وتخلق جوهرأ جديداً ، نجد الأناية تأكل بعضها ، وبالتالي فإن غذاءها لا يمكن أن يكون مغذياً ! وهكذا يستهلك نرجس المسكين نفسه بسرعة زائدة ،

ويبتحلُ بشكل ظاهر : لأنه يعيش على حساب ذاته ، ويستنفذ صميم جوهره .
ولعل هذا هو ما عناه الفيلسوف الأخلاقي المعاصر جانكليفتش حينما كتب يقول :
« إن حب الذات لا يتجه نحو شخص أو شيء ، بل هو حب بدايته هي نهايته ،
ومستقبله هو ماضيه ، فضلاً عن أنه لا يمضي إلا إلى حيث أتى . إنه حب لا اتجاه له ،
ولا أفق أمامه ، وليس له أى مستقبل ، كما أنه لا ينطوى على أية وجهة نظر .
وأما الحب الحقيقي فإنه « مصير » ، لأنه اتجاه متعمد ينحو نحو الآخر ، دون أى
تفكير ضمنى فى العودة أو الارتداد ، وتبعاً لذلك فإن كل الآمال ميسرة له ، وسماء
العالم الخارجى مفتوحة أمامه ! وأما حب الذات فإنه كالسجن : لأنه لا يملك سماء
ولا مستقبلاً ولا أفقاً ولا مصيراً ، بل هو حب لازم مقفل ، وهو يرتد دائماً إلى
نقطة بدايته ، فى الوقت الذى قد يتوهم فيه أنه يتقدم نحو غايته أو يتجه نحو نهايته .
إن حب الذات دائرة مغلقة ، فهو لا يعرف الاتجاه ، ولا الخروج ، ولا الإثراء ،
ولا الإبداع ، بل القضاء والقدر ، والحتمية الصارمة ، والتكرار المستمر . ومهما
أمعن الإنسان فى حب ذاته ، ومهما تفنن فى التطلع إلى نفسه ، فإن هذا الحب الذاتى
لن يوصله يوماً إلى الآخر « L'Autre » .^(١)

بيد أن الذات حين تتطلع إلى « الآخر » ، وتعمل على الوصول إلى « الغير » ،
فإنها سرعان ما تجد نفسها فى عالم لا يعرف العلاقة ، ولا يفهم معنى التجاوب ،
ولا يدرك دلالة التثنية Duel . وآية ذلك أن « عالم الأشياء » هو ذلك العالم
الموضوعى الذى لا أستطيع أن أشخصه ، أو أجادله ، أو أخاطبه بلفظ « أنت »
Toi . صحيح أننا قد نتصور الطبيعة بصورة الكائن المشخص أو الجهاز العضوى
أو الموجود الحى ، ولكننا مع ذلك لن نستطيع أن نجد فى الطبيعة ذلك « الآخر »
الذى نحبه ، ونتجاوب معه ، ونغار عليه ، ونسكن إليه ... ومهما تبادينا فى إضفاء

(1) Vladimir Jankélévitch : «Traité des Vertus», Paris, Bordas, 1949, pp. 454-455.

لمشاعر البشرية على الطبيعة ، وخلق المعاني الإنسانية على الموضوعات الطبيعية ، فإننا مع ذلك لن نستطيع أن نجد في موضوعات الطبيعة (بما تشتمل عليه من جمادات ونباتات وحيوانات) تلك « الأنت » التي نخطبها ونجادلها ونتوسل إليها وتعلق بها . . . الخ . فالطبيعة تظل دائماً بمثابة « هي » (It) Cela ، دون أن تصبح « أنت » (Thou) Toi .

بيد أن البعض قد يعترض على هذا الرأي فيقول إن « حب الطبيعة » ظاهرة عادية نلتقي بها لدى الكثيرين ، إن لم نقل بأنها خاصية تميز شعوباً بأسرها كالمهنود الذين سماهم طاغور باسم « شعب الغابات » . ولسنا في حاجة إلى أن نكون فنانيين حتى نتعلق بالطبيعة ، ونقول مع رينان إن العالم جميل إلى أن تمسه يد الإنسان ، أو ندعو مع رسكن إلى عبادة الطبيعة ؛ وإنما حسبنا أن نأتي نظرة على حياة المهنود لكي نتحقق من أن هذا الشعب يتصرف بإزاء سائر مخلوقات الطبيعة كما لو كانت هناك علاقة « امتزاج وجداني » تجمع بينه وبينها . وعلى حين أن الروح المسيحية تنظر إلى الإنسان بوصفه سيد المخلوقات ، وتضعه في مستوى أسنى بكثير من مستوى النبات أو الحيوان ، نجد أن الروح الهندية تعامل شتى كائنات العالم اللاعضوي معاملة الإخوة أو الرفاق أو الأصدقاء ، فلا تقيم أية مفاضلة بين الإنسان من جهة ، وبين سائر الكائنات الطبيعية سواء أكانت نباتات أم حيوانات من جهة أخرى . — هذا إلى أننا نجد — فيما يقول أصحاب هذا الرأي — حباً مماثلاً للطبيعة لدى أحد رجالات المسيحية ألا وهو القديس فرنسيس الأسيزي St. François d'Assise الذي كان يعتبر الشمس والقمر والماء والنار وشتى صنوف النبات والحيوان بمثابة « إخوة » أو « أخوات » . ولم يكن حب القديس فرنسيس للطبيعة مجرد إسقاط لبعض المشاعر البشرية على الموضوعات الطبيعية ، وإنما كان هذا الحب (فيما يقولون) تعلقاً حقيقياً بشتى ما في الطبيعة من مخلوقات ، دون النظر إلى ما قد يقوم بينها وبين الإنسان (أو المصالح البشرية)

من روابط أو علاقات . حقاً إن الشمس والقمر والرياح ليست في حاجة إلى عون أو غوث أو محبة أو إحسان ، ولكن القديس فرنسيس كان يشعر نحوها جميعاً بمشاعر أخوية حقيقية ، على اعتبار أنها — مثله — ترتبط مباشرة بالخالق نفسه . وهكذا كان حب القديس فرنسيس للطبيعة نتيجة لتصوره الخاص للعالم الطبيعي بوصفه كلاً موحداً تسمع فيه الحياة الإلهية ، لا مجرد ترابط خارجي لبعض القوى أو الكائنات المنفصلة . ومن هنا فإنه لم يكن يعتبر الله مجرد « أب » للإنسان وحده ، بل كان يعتبره بمثابة « الأب المليء بالرحمة والإحسان » لكل ما في الطبيعة من موجودات ^(١) .

ولكن ، هل يكون معنى هذا كله أنني أستطيع بالفعل أن أجد في « الطبيعة » ذلك « الآخر » الذي يقضى على شعوري بالعزلة ، ويكفل لي الخروج من وحدتي ، ويضمن لي الانتصار على أنايتي ؟ وهل يشعر إنسان العصر الحديث (خصوصاً في المدن والمراكز الصناعية الكبرى) بهذا الامتزاج الوجداني بالطبيعة ، على نحو ما عبر عنه الفلاسفة المنود ؟ بل أسننا نلاحظ أن « حب الطبيعة » عند القديس فرنسيس إنما يخفي وراءه مجرد حب واسع لله على نحو ما يتجلى في مخلوقاته ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن تعلقى بالطبيعة لا يمكن أن يكون هو السكفيل بمحو أنايتي ، أو القضاء على نرجسيتي ، أو شفائي من وحدتي ؟ وماذا عسى أن تجديني الأشجار والأزهار ، أو المياه والصخور ، إذا كنت وحيداً لا رفيق لي ، هاؤماً بلا عش ؟ أسننا نلاحظ أنه لا سبيل إلى تملي جمال السماء الزرقاء ، أو صحو الفجر النادى ، اللهم إلا حين نكون اثنين ؟ « إن الأشياء اللامتناهية — فيما يقول بشلار — كاسموات والغابات والنور ، لا تجدها أسماء إلا لدى القلب العاشق . وليس نسيم السهول — في رفته وخفقانه — سوى مجرد صدى للتهنيدات الرقيقة

(1) Cf. Max Scheler : "Nature et Formes de la Sympathie", Paris, Payot, trad. franç., 1950, pp. 136—144.

الخافضة . وحين تكون النفس البشرية غنية عامرة بحب رفيع ممتاز ، فإنها تستطيع عندئذ أن تشيع الحياة في الأشياء الكبيرة قبل الصغيرة . وهكذا نراها تتخاطب الكون مخاطبة الند للند ، بمجرد ما تكون قد تذوقت عذوبة الـ « أنت » في دنيا البشر .^(١)

والواقع أننا إذا كنا لا نستطيع أن نجد في « الطبيعة » ذلك « الآخر » الذي نشده ، فذلك لأننا نبحت أولاً وبالذات عن تلك « الأنت » التي تستطيع أن تحطم وحدتنا . وكثيراً ما تجيء هذه « الأنت » فتكون بمثابة همزة وصل أو حلقة اتصال بيننا وبين الطبيعة . فالأنت هي التي تكشف لى — على حين فجأة — عن جمال الأزهار والأنهار والجبال والغابات والمحيطات . « وأنا حين أرى الجميل — على حد تعبير جيّو — فإننى أود أن أكون اثنين ! وإذا كانت حضارتنا المادية كثيراً ما تضطر الرجال إلى البقاء في مكاتبهم أو مصانعهم أو محال أعمالهم ، فإن المرأة هي التي تنتزع الرجل من عماله اليومي ، لكي تفتح أمامه آفاق الطبيعة ، فتجره معها إلى الحدائق والغابات والجبال والوديان وشقى المناظر الجميلة ! وأما في العادة فأننا قلما نحيا في عالم الطبيعة ، بل نحن نحيا غالباً في عالم اصطناعي ليس فيه إلا آلات أو أدوات أو أشياء . وليست ذاتي سوى « وجودي في العالم » — على حد تعبير هيدجر — وتعاملى مع الأشياء واستعمالى لبعض الأدوات . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — إننى أحيأ أولاً وقبل كل شيء في عالم « أشياء » : فهذا مكتبي أجلس إليه ، وذاك قلبي أكتب به ، وهذه كتبي أطالعها ، وتلك لوحاتي أتطلع إليها . إلخ . وأنا محاط من كل صوب بأدوات أستعملها ، وموضوعات أتعامل معها ، ووسائل أستعين بها على تحقيق أغراضى . فالعالم الذى أجد نفسى يرازئه هو في جانب منه عالم « أشياء » ، وذاتى نفسها هي في جانب منها

(1) Cf. Martin Buber : “ Je et Tu ”, trad. franç., Paris, Aubier, 1938, Introduction par G. Bachelard, p. 11.

مجرد « اهتمام » أو « انشغال » بتلك الأشياء . وكثيراً ما أدرج الآخرين في عداد هذا العالم الموضوعى فأعتبرهم مجرد « موضوعات » أو « وسائل » أو « أشياء » . وآية ذلك أن الحضارة المادية التي أعيش في كنفها تميل إلى التوحيد بين الشخص ووظيفته ، فتجعل من الأفراد مجرد آلات تضطلع بوظائف معينة ، وكأنما هم مجرد « موضوعات » أو « أشياء » !

إننى كائن إذن في عالم « أشياء » (أى في عالم لا شخصى بحت) ، فلا بد لى من أن أقوم بجولة استكشافية في ربوع هذا العالم الموضوعى ، حتى أحصل معرفة تجريبية عنه . وهنا تكون مهمتى أن أستخرج من الأشياء نفسها معرفة صحيحة عن طبيعتها ، وطريقة تكوّننها ، ونوع تركيبها . والأشياء تعرض نفسها أمامى ، فأكسب خبرتى من صميم احتكاكى بها . ولـكن الأشياء نفسها لا تقوم بأى دور إيجابى فى صميم تلك الخبرة ، فإن مهمة التجريب تقع على عاتقى ، والخبرة التي أحصلها هي من عملى أنا ، دون أن يكون للعالم نفسه أى نصيب فيها ، اللهم إلا من حيث إنه يدعى اختبره . وأنا حين أحصل أية معرفة تجريبية عن الأشياء ، فإننى لا أشارك فى العالم ، بل تجيء المعرفة التجريبية إلىّ ، دون أن تكون بمثابة حدّ ثالث بينى وبين العالم . وفضلاً عن ذلك ، فإن العالم نفسه لا يكثرث فى كثير أو قليل بتلك التجربة التي أحصلها عنه : لأن هذه التجربة لا تضيف إليه أى شىء ، كما أنها لا تصيبه فى صميم وجوده !

بيد أنه ربما كان من مصلحتى أن يوجد مثل هذا العالم اللاشخصى : فإنه لولاه لما كان فى الإمكان أن يكون ثمة نظام ، وسلاسل من الأحداث ، وأشياء وأحداث مرتبطة بأشياء أخرى وأحداث أخرى ، بل لما كان ثمة عالم موضوعى له كشافته واستمراره الزمنى . فمن الخير لى أن يكون هناك عالم لا شخصى يظل بالنسبة إلىّ غريباً تماماً عنى ، حتى يتسنى لى أن أختبره اختباراً موضوعياً . والواقع إننى حين أدرك العالم إدراكاً حسيّاً ، فإننى — فيما يقول مارتن بوبر —

أستدرجه إلى ذاتي ، وأنفذ به إلى صميم وجودي بوصفه « حقيقة » . ولكن العالم لا يهب نفسه لي ، بل هو يدعني أتصرف فيه ، وأخذه على عاتقي . وبهذا المعنى يمكن القول بأن المعرفة هي ضرب من الأخذ أو التملك ، ولكنها لا يمكن أن تتخذ طابع الحب أو التعلق . وآية ذلك أن الموضوعات التي أحبها لا تهب نفسها لي ، بل هي تظل مجرد أشياء أستحوذ عليها أو أمتلكها ، دون أن يقوم أي تجاوب حقيقي بيننا^(١) !

إن « الأنا » — كما قلنا — لا يستطيع أن يقبع في ذاته ، لأنه لا يجد في باطنه أي سلم حقيقي . وهو مضطر إلى التماس أسباب المحافظة على بقائه ، وتنمية شخصيته ، وتحقيق كاله الخاص ، في عالم « الأشياء » . ولما كانت الذات البشرية ذاتاً عاقلة تنشده المعرفة ، وتبحث عن الحقيقة ، فإنها تجد في عالم الأشياء مجالاً خصباً لإشباع حاجتها إلى الشوف وحبها للاستطلاع ، حتى تجعل من العالم المادى عالمها الخاص : وتردّ ما في الأشياء من « كثرة » أو « تعدد » إلى وحدتها الوجودية الخاصة . ولا شك أن الذات حين تفهم معنى الأشياء ، وتدرّك طبيعتها ، وتقف على ماهيتها ، فإنها تصبح هي نفسها بمثابة « عين تلك الأشياء » . ولعل هذا هو ما نعنيه حين نتحدث عن تملك الحقيقة : فإن مثل هذه الحيازة العقلية إنما تعني الحصول على نظام متكامل أو نسق موحد من المعرفة ، يكون مطابقاً للأشياء على نحو ما هي موجودة بالفعل ، ويكون من شأنه أن يضمن لي ضرباً من المتعة الذهنية التي لا تهدم الواقع نفسه في شيء . ولكن مهما كان من صدق المعرفة التي أحصلها أو أمتلكها عن الأشياء (أو الأشخاص) في العالم الموضوعي الخارج عني ، فإن هذا « الشيء » (أو « الشخص ») لن يصبح لهذا السبب مجرد

(1) Martin Buber : «Je et Tu», trad. franç., Aubier, 1938, pp. 20—22.

«موضوع» امتلاكه أو استحوذ عليه . وآية ذلك أنه يظل موجوداً مستقلاً عنى ، دون أن يكون فى استطاعة المعرفة التى أحصلها عنه أن تمس صميم وجوده ، أو أن تضعه بأكله تحت إمرتى . ومعنى هذا أن « الشئ » (أو « الشخص ») الذى أعرفه ، يظل فى وجوده قائماً بذاته ، دون أن تجيء هذه « المعرفة » فتجعل منه ملكية شخصية لى ، أو مجرد تابع من توابعى !

وتبعاً لذلك فإن « عالم الأشياء » لا يشبع الذات ، ولا يحقق لها ما تنشده ، لأن الذات لا تنشده « شيئاً » يقبل المعرفة ، ويطاوعها فى حركاتها الاستطلاعية ، بل هى تنشده « ذاتاً » أخرى تتلاقى معها ، وترتبط بها ، وتغار عليها ، وتنفذ إلى باطنها ، وتحاول تملكها أو السيطرة عليها ! ولعلّ هذا هو ما عناه أحد الباحثين المعاصرين حينما كتب يقول : « إن ما تنشده الذات لا يمكن أن يكون مجرد شئ » آخر : لأن الأشياء لا تهتمها ولا تقوى على إشباعها ، وإنما هى تنشده ذاتاً أخرى ، تود لو استطاعت جعلها ملكية خاصة لها ، حتى تكشف نفسها هنالك ، وتفقد ذاتها فى طواياها . حقاً إن هذه الذات الأخرى أو هذا الأنا الآخر هو فى صميمه موجود مطلق لا سبيل إلى النفاذ إليه أو التواصل معه ، ولكن لا أهمية على الإطلاق لثل هذه العوائق ، فإن كل ذات منهما ستتجه بالضرورة نحو الأخرى ، ما دامت كل واحدة منهما لا تحيا إلا للأخرى . أجل إن « الشخص » البشرى بطبيعته مطلق ، ولكنه أيضاً نسبيّ . فهل نقول إن ههنا ضرباً من التناقض ؟ كلا ، بل ههنا سرّ ، وهذا السرّ هو سرّ الحب الذى لن يقنع بالتشابه العقلى مع موضوعه ، بل هو يريد لهذا الموضوع أن يحيا حياته الخاصة كما هى فى ذاتها ، ولكنه من جهة أخرى يريد على أن يعيش حياته الخاصة وحياته الآخر فى الوقت نفسه . وماذا عسى أن يكون الشخص البشرى إن لم يكن مجرد بحث عن الشخص البشرى ؟ حقاً إن الحب يفترض المعرفة ، ولكنه قد يستطيع إلى حدّ ما أن يستغنى عنها ! وأما الذى هو فى حاجة ماسة إليه ، فذلك هو الموجود الحىّ الفعلى نفسه . وإذن

فإنه لا بدّ بالضرورة للشخص البشري من شخص بشري آخر^(١) .

والواقع أنه هيئات للموجود البشري أن يصبح عين ذاته في عالم أشياء ، لأن الإنسان لا يصبح « أنا » بمعنى الكلمة إلا حينما ينطق لأول مرة بكلمة « أنت » (Thou — Toi) . فالوجود الحقيقي — بالنسبة إلى الإنسان — إنما يتحقق من خلال تلاقيه مع غيره من الأشخاص ، لامن خلال تعامله مع مجموعة من الأشياء . ومعنى هذا أن « الذات » لا تصل إلى مرحلة « الأنّيّة » الحقيقية إلا حينما تلاقى ذلك « الآخر » الذي تستطيع أن تحاطبه بلفظ « أنت » . وأما إذا بقيت متعلّقة بطائفة من « الأشياء » أو « الموضوعات » ، فإنها لن تستطيع أن تتخطى مرحلة « التمرکز الذاتي » Égocentrisme . ولئن كان كثير من الفلاسفة قد دأبوا على الحديث عن خروج الذات ، واتجاهها نحو العالم الخارجى ، واتصالها بالأشياء ، إلا أن الحقيقة أن الذات موجودة منذ البداية في صميم العالم ، فهمى لا تخرج إلى دنيا الأشياء ، بل هى كائنة دائماً أبداً فى وسط تلك البيئة الخارجية . وتبعاً لذلك فإن تعلق الذات ببعض الأشياء إنما هو فى صميمه تعلق بصميم النفس : لأن بيتى ، وسيارتى ، ومكتبى ، ولوحاتى ، وكتبى ، وأدواتى ، وحاجياتى : هى «أنا» نفسى بمعنى ما من المعانى . فليس من سبيل إلى فصل « حب الأشياء » عن « حب الذات » ، ما دامت الذات هى فى جانب منها تلك الموضوعات الخارجية التى تتعامل معها وتتحكّم فيها وتسيطر عليها . وإذا كنا قد اعتبرنا حب الذات صورة ناقصة من صور الحب ، فإننا نجد أنفسنا مضطرين أيضاً إلى إدخال حب الأشياء فى عداد أشباه الحب . والسبب فى ذلك أننا هنا بإزاء حب ناقص يسير فى اتجاه واحد فقط ، ما دمنا نحن الذين نأخذ الأشياء ونتصرف فيها ونسيطر عليها ، دون

(1) P. Philippe de la Sainte Trinité : “ La Recherche de la Personne in “Études Carmélitaines”, Avril 1936, cité par M. C. D’Arcy : “The Mind and Heart of Love”, N.-Y., Meridian Books, 1956, p. 363.

أن يكون في وسع تلك الأشياء أن تستجيب لنا ، أو أن تبادلنا حباً بحب^١ !
وأما الحب الحقيقي فهو تلك العلاقة الحية التي تقوم على التبادل والتجاوب ، إذ تنشأ
بين الطرفين علاقة أخذ وعطاء ، فأحيا أنا بحياة الآخر ، ويحيا الآخر بحياتي .

والحق أن الحب إنما ينبعث عن أشخاص ، ويتجه نحو أشخاص . ولكن
« الشخص » الذي يتجه نحوه الحب لا يمكن أن يكون هو « الأنا » نفسه ،
مادامت الذات هي في حاجة دائماً إلى « الآخر » الذي تستطيع أن تخاطبه بلفظ
« أنت » . ومعنى هذا أنه لا يمكن أن يكون ثمة حب حقيقي اللهم إلا إذا كنا
اثنين ، بحيث تخرج الأنا نحو الآخر ، وتقيم معه علاقة شخصية ، دون أن تنظر
إليه باعتباره مجرد موضوع تتأمله وتتطلع إليه ، بل تعقبه — على العكس —
ذاتاً حرة تملك فردية خاصة وتمتع بوجود باطنى دفين^(١) . وأما حين تتخذ الذات
لنفسها ذاتاً أخرى تكون بمثابة تابع لها ، فإن هذه الذات الأخرى لن تكون
عبارة عن « أنت » un Toi بمعنى الكلمة ، بل ستكون مجرد شيء لاحق ،
أو موضوع تابع ، أو ملكية خاصة ، أو صفة من صفات ذلك الجوهر !
وأما الحب الحقيقي فإنه لا يَقْنَعُ بأن يجعل من محبِّه مجرد صفات ذاتية
أو لواحق خاصة أو ملكيات عارضة ، بل هو يرى فيما حوله جواهر مثله ، لأنه
يعيش في عالم « التثنية » حيث تقوم العلاقات الشخصية على أساس المساواة والتقدير
واحترام حقوق الآخرين . وتبعاً لذلك فإن الحب يريد لنفسه دائماً تلك « التهوية »
التي تقوم على « العلاقة » . وحينما نتحدث عن « العلاقة » ، فإننا نعني الاختيار
الحُرَّ ، والمسافة أو البُؤن ، والفراغ أو الخلاء السكائن بين الذوات . ومن هنا
فإن الذات لا تحب (بمعنى الكلمة) سوى « الآخر » ، حتى ولو كانت في غير
ما حاجة إليه ، لأن هذا « الآخر » هو وحده الذي يمكن أن يكون طرفاً ثانياً
في علاقة ! وهي تحب هذا « الآخر » لأنه ذات حرة ، مُثْمَرَّة ، يمكن التنازع

(1) Cf. M. Nédoncelle : « Vers une Philosophie de l'Amour »,
Paris, Aubier, 1957, p. 15.

عليها ، قادرة على أن تحيِّب آمالنا فيها ! وأما أية صورة أخرى من صور الحب فهي ليست سوى وقفة قصيرة عند باب العبد ، أو هي مجرد تمتع أناني برؤية صورتنا الخاصة وقد انعكست على صفحة المرآة .

حقاً إن كثيراً من الفلاسفة قد حاولوا استخراج الإيثار من الأثرة ، بدعوى أن حب الغير ليس إلا مجرد مظهر من مظاهر حب الذات ، أو أن الغيرية لا تخرج عن كونها صورة منقحة من صور الأنانية ، ولكن الحقيقة أن الأنانية ليست محبة مصغرة ، أو صورة بدائية من صور الحب ، أو شكلاً أولياً من أشكال التعاطف ، بل هي إنكار لكل ما يقرره الحب ! كذلك لا يمكننا أن نقول إن الحب هو مجرد أنانية موسعة ، بل لا بد لنا من أن نؤكد أنه تقرير لكل ما تنفيه الأنانية ! ومعنى هذا « أن بين الأنانية والمحبة — على حدّ تعبير جانسكلنتش — هوة غير معبورة : لأن حب الذات مهما اتسع وامتدّ وانتفخ ، فإنه لن يصبح يوماً مركزاً لانتشار إشعاعات التضحية ، والمحبة ، والخير ، والإحسان . » . وإذن فإن الذات التي « تحب » هي في حاجة إلى التخلّي عن مصاحبتها ، والتنازل عن حبها لنفسها ، حتى تريد وجود « الأنت » ، وتحرص على الترقى المستقل لهذه « الأنت » ، وتعمل جاهدة في سبيل تنمية قيم تلك « الأنت » . والحب الحقيقي إنما هو ذلك الذي يُخلّص « الأنا » من عبادة الذات ، إذ يحطم وحدتها ، ويتسبّب في فشل أنانيتها . ولكن ليس من شأنه هذا الحب أن يضع مكان « عبادة الذات » عبادة الآخر ، كما أنه ليس من شأنه أيضاً أن يوسع من الأنانية الفردية لكي يجعل منها أنانية مزدوجة ، بل هو يدفع بالطرفين الحبين إلى النظر في اتجاه واحد (على حدّ تعبير سانت اكرويرى) بدلاً من أن يدعهما يقتصران على النظر أحدهما إلى الآخر ! ولكننا نلاحظ — مع الأسف — أن كثيراً من الناس يخلطون بين الحب والأنانية ، فلا يصبح الحب عندهم سوى مجرد « نقطة تلاق » تعقابل عندها أنانيتان جشعتان ، تخدم الواحدة

منهما نفسها حين تخدم الأخرى ! ولا شك أن مثل هذا الحب لا بدّ من أن يستحيل إلى أداة اتصال وانفصال معاً ، ما دام الوجودان المتحابّان لا يتلاقيان إلا لكي يعمل كل منهما على زيادة حظه من اللذة الخاصة المفضلة ! وهنا يكون التلاقي مجرد ذريعة أو مناسبة تسمح لكل من الطرفين بأن يزيد من حدة شعوره بما يملك . وما كذلك الحب الحقيقي : فإنه علاقة شخصية يراد من وراءها الانتصار على شتى ضروب الانفصال ، من أجل تحقيق الوصال الحقيقي مع « الآخر » . وربما كان الحب أيسر الأمور وأعسرهما في وقت واحد : فهو أعسرهما لأنه يتطلب ثمنًا فادحًا ندفعه بتنازلنا عن أنانيتنا ، وحبنا لذاتنا ، وبحبنا عن مصالحنا ، ولكنه في الوقت نفسه أيسرها لأنه (كما سنرى) لا يتطلب جهوداً متواصلة في خط مستقيم أو في اتجاه واحد ، بل هو يتطلب بساطة ذهنية عظيمة ، دون أدنى عنت أو إرهاق ، ودون حاجة إلى أى تزايد أو تضخم !

* * *

من كل ما تقدم يتبين لنا أن الذات في حاجة إلى تحطيم وحدتها ، والانتصار على حدودها ، والتحرّر من قيودها ! فليس بدعاً أن نراها تضيق ذرعاً بشؤونها الخاصة ، وتدس أنفها في شئون غيرها ، وتجد لذة كبرى في الاهتمام بمسائل الآخرين ! ولما كان مسكن الذات في حاجة إلى تهوية ، فلا غرابة في أن نرى الذات تفتح نافذتها على مصراعيها ، لكي تشغل نفسها بالتطلع إلى وجوه المارة ، والتمتع برؤية النماذج البشرية التي تتوالى تحت سمعها وبصرها . ولما كانت الذات تعلم أن الآخرين لا ينظرون إليها إلا باعتبارها مجرد « موضوع » ، فإنها كثيراً ما تجد لذة كبرى في أن تردّ لهم الجليل بمثله ، وبالتالي فإنها تميل في كثير من الأحيان إلى الحكم على الآخرين من الخارج ، وكأنما هم مجرد « موضوعات » أو « نماذج » أو « عينات » ! ولكن ما هي إلا أن تحلّ بالواحد مصيبة ، أو أن يتتلى الواحد منهم بمحنة ، حتى يستحيل هذا « الموضوع » الذي كنت

أتأمله وأحلله وأحكم عليه ، إلى « ذات » أتعاطف معها ، وأشفق عليها ، وأتألم
لألمها . فالشخص الذى وقع مغشياً عليه فى الطريق ، أو الذى صدمته سيارة أثناء
عبوره لأحد الشوارع ، أو الذى استهدف لعدوان غاشم من جانب أحد
الأشرار أو قطاع الطرق ، لا يمكن أن يظل فى نظرى مجرد « موضوع »
أتأمله ، أو « شىء » أحكم عليه ، بل هو سرعان ما يستحيل إلى « ذات »
أتعاطف معها ، أو « ضحية » أشفق عليها . وهنا تكون « الشفقة » pitié
بمثابة حركة تعاطفية أعلو بها على ذاتى ، لسكى أتجه نحو ذلك « الآخر »
الذى يتألم تحت سمعى وبصرى . وتبعاً لذلك فقد ذهب بعض الفلاسفة إلى
اعتبار « الشفقة » صورة من صور « المحبة » ، بدعوى أن « الحب » الحقيقى
لا ينشأ إلا فى جو مائه « الألم » ! ولكننا وإن سلطنا مع هؤلاء بأن الشفقة
تقتادنا بوجه ما من الوجوه نحو « الآخر » ، إلا أننا نشعر بخطورة الخلط بين
المحبة والشفقة ، ومن ثم فإننا سنعمد فيما يلى إلى تحليل « الشفقة » بوصفها صورة
من صور « أشباه الحب » !

المفصل الثاني

الشفقة

لقد دأب كثير من الفلاسفة على تصوير « الذات » بصورة القوقعة المغلقة ، أو القلعة الحصينة ، وكان « الأنا » يحيا في عزلة مطاوعة ، أو وَحْدَة صلبة متينة ! ولعلّ من هذا القبيل مثلاً ما ذهب إليه ليبنتس حينما جعل من « الذات » جوهرًا فردًا أو ذرة روحية ، وكأنما هي عالم مستقل ليس له أبواب ولا نوافذ ! وهذا أيضاً ما أكدّه ماكس شترنر بصورة أعنف حينما اعتبر « الأنا » هو « الأوحد » ، وجعل « العالم » نفسه مجرد ملكية له ، وكان الذوات الأخرى هي مجرد موضوعات يسيطر عليها ويتمتع بها ! ولكن كل هؤلاء الفلاسفة قد نسوا أو تناسوا أن « الانفصال » بين الذوات ليس هو الكلمة النهائية في قصة الوجود البشري ، وإنما هو مجرد مظهر من مظاهر تأكيد « الذات » لحرّيتها ، وأصالتها ، واستقلالها عما عداها من الذوات . وعلى الرغم من كل ما كتبه أنصار « الانفصال » في الدفاع عن استقلال الذوات ، وصراع الحرّيات ، واستحالة تلاقى الشخصيات ، إلا أن تجربتنا العادية نفسها تشهد بأن الوجود الحقيقي بالنسبة إلينا إنما هو ضرب من « التلاقى » (على حدّ تعبير مارتين بوبر) . حقاً إن هذا « التلاقى » قلما يخلو من مواجهة ، وتحلّي ، وصراع ، ولكنّ من المؤكّد أنه يقتزن أيضاً بالكثير من مظاهر التجاوب ، والتبادل ، والوصال . ومهما زعمتُ لنفسى أنني لا أفهم الآخرين ، وأنّ الآخرين لا يفهمونني ، فإنني لن أستطيع أن أنكر « أنني أدرك بطريقة مباشرة في ابتسامه الآخر سروره ، وفي دموعه حُزنه ، وفي احمرار وجنتيه خجله ، وفي كفيّه المضمومين صلواته ، وفي نظره الرقيقة حُبّه ، وفي اضطراب أسنانه

غضبه أو حنقه ، وفي قبضة يده المتوعدة رغبته في الانتقام ، وفي كلماته معنى ما يريد أن يقوله^(١) .

أجل ، إن من شأن الوجود البشرى في كثير من الأحيان أن يتمنع فلا يفتح ذاته أمامي ، أو أن يتصنع فلا يُظهر حقيقة نفسه على مرأى ومسمع مني ، ولكن « الألم » لا بد من أن يجيء فيضطر الذات إلى التعبير عن نفسها ، ويقهرها على التخلي عن شتى أساليب التمتع أو التصنع أو الافتنال . وهكذا تنكشف لنا « الذات المتألمة » بصورة « الأنا الأعزل » ، فلا نملك سوى أن نُقبل عليها ، ونبادر إلى مساعدتها ، ونعمل على الأخذ بيدها . وإذا كان من شأن « الألم » في العادة أن يُقربنا من الآخرين ، فذلك لأن شقاء الوجود البشرى ينكشف لنا بكل حدة وقسوة في لحظة تألمه ، وبالتالي فإننا نجد أنفسنا مدفوعين إلى مشاركة الآخرين في آلامهم مشاركة إيجابية مباشرة . وإذا كان الكثيرون قد دأبوا على اعتبار « الألم » مجرد حالة سلبية ، فإن شوبنهاور ينسب إلى « الألم » طابعاً إيجابياً ، بدعوى أن اللذة نفسها ليست سوى حالة امتناع الألم ! ولعل هذا هو السر في أننا قلما نعلو على ذاتنا الخاصة ، أو نتخلى عن مصالحنا الشخصية ، اللهم إلا حين تجيء آلام الآخرين فتنتزعنا بكل قسوة من مشاغلنا الصغيرة وهومنا التافهة ، لكي تفتح أعيننا على حقيقة أمر هذا الوجود البشرى بما فيه من شرور ومصائب ومحن وشقاء !

حقاً إننا نرى الآخرين أيضاً يتمتعون ، ويغتبطون ، ويفرحون ، ولكن « سعادة » الغير لا تولد لدينا — فيما يقول شوبنهاور — سوى الحسد ، والضعيفة ، والغيرة الشديدة ، دون أن يكون في وسعنا مشاركة الآخرين أفراحهم ، ولذاتهم ، ومسراتهم . ومعنى هذا أننا إذا كنا نتألم مع المتألمين ، ونبكي مع الباكين ، فإننا

(1) Max Scheler: "Nature et Formes de la Sympathie", 1950, Payot, Paris, trad. franç. par M. Lefebvre, p. 379.

قلما نستطيع أن نبتهج مع المبتهجين ، أو أن نضحك مع الضاحكين ! وحجة شوبنهاور في هذا الزعم أن « الألم » وحده هو الذى يستطيع أن ينزعنا من أنانيتنا في حين أن « اللذة » بطبيعتها فردية ، فليس في وسعنا بالتالى أن نشارك الآخرين لذاتهم . ولما كان من شأن « الأنانية » أن تدفع بصاحبها إلى البحث عن خيره الخاص ، فإن من الطبيعى أن يعمل « الأنانى » على استمرار نموه ، وزيادة قدرته ، ومضاعفة لذاته ، ولو كان ذلك على حساب غيره من الناس ، إن لم نقل على حساب غيره من الكائنات الحية . وتبعاً لذلك فإن سعادة الغير كثيراً ما تكون مصدر عذابٍ لنا : لأنها تذكرنا بالامنا ، وتحسّرنا على أنفسنا ، وتستثير في قلوبنا مشاعر الحسد والغيرة . ولعلّ هذا ما أراد جان بول Jean—Paul أن يعبر عنه حينما كتب يقول : « إنه إذا كان في استطاعة البشر أن يشاركوا الآخرين آلامهم ، فإن الملائكة وحدهم هم الذين يستطيعون أن يشاركوا الآخرين أفراحهم » .

أما حين يقع الآخرون صرعى لهجمات الشر ، والمرض ، والألم ، والشقاء ، فهناك تفتتح لهم قلوبنا ، وتزول ما بيننا وبينهم من حواجز ، إذ نشعر أن آلامهم هي آلامنا ، وأن شقاءهم هو شقاؤنا . وتبعاً لذلك فإن « الأنانية » لا تتوقف إلا حيث تبدأ « الشفقة » : لأن مشاركتي لآلام الآخرين هي التي تبيء فتسد كل هوة تفصلني عن الآخرين ، وتُسقط كل حجاب يتوسط بيني وبينهم . وهكذا يرتفع الإنسان — عن طريق الشفقة — فوق مبدأ التفرّد ، إذ يستشعر الألم العام (ألم النباتات ، وألم الحيوانات ، وألم البشر) ، فلا يلبث أن يدرك أن الوجود بأسره كلّ واحد ، وأن إرادة الحياة التي تعمل عملها في نفسه ، هي بعينها تلك الإرادة العامة التي تتردّد لدى كل مخلوق آخر . وعندئذ لا يلبث الوجود الفردى أن يهتف قائلاً : « إنك أيها الآخر لست غيرى : فما أنا إلا أنت » . . ! ولسنا نريد أن نخوض في تفاصيل فلسفة شوبنهاور ، ولكن حسّبنا أن نقول إن « الشفقة »

عنده هي طريق الخلاص أو سبيل النجاة ، لأنها تحرّر الفرد من أنانيته ، وتسمح له بأن يهتمك « نقاب المايا » ، وتعيّنه على التحقق من أن آلام العالم هي أيضاً آلامه . فالشفقة عنده هي صورة من صور المحبة ، لأنها تحرّر من الفردية ، وعبوراً لتلك الهوة الأليمة التي فصلنا عن الآخرين ، وإدراك لوحدة الإنسانية ، بل لوحدة الوجود نفسه بصفة عامة^(١) .

والمهم في مذهب شوبنهاور أنه يحاول استخلاص « المحبة » من « الشفقة » ، فنراه يقرر أننا لا نحب الآخرين إلاّ بقدر ما نراهم يتألمون ، وبالتالي بقدر ما نتعاطف معهم ونحنو عليهم ، تحت تأثير تلك الآلام نفسها . ومعنى هذا أن للحب طابع الشفقة والرحمة والإحسان ، بدليل أن ما يولده أو يستثيره إنما هو « الألم » الذي يعانیه الآخرون . وكثيراً ما يكون تأثرنا بالآلام الآخرين سبباً في إقبالنا عليهم ، وتجاوبنا معهم ، وعنايتنا بهم ، وإحساننا إليهم . فالشاركة المباشرة في آلام الآخرين هي الأصل في كل « محبة » ، وهي السبيل الوحيد إلى القضاء على الأنانية . وحسبنا أن نعمن النظر إلى المفهوم المسيحي للمحبة ، حتى نتحقق من أن هذا المفهوم يكاد يختلط بمعاني « الرحمة » أو « الإحسان » ، بدليل أن معظم أحاديث المسيح عن « المحبة » قد دارت حول حبّ الأب الغني لابنه الضالّ ، وحب الراعي الصالح لخروفه الشارد ، وحبّ الله لأبنائه الأشرار ! فالمحبة في جميع هذه الحالات قد اتجهت نحو كائنات تعسة تستحق الشفقة ، أو موجودات شقية جدية بالرحمة ، بحيث قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة أن « العذاب » الذي تعانیه هذه المخلوقات هو الأصل في استحقاقها للرحمة . وليس من شك في أن « المحبة » التي تدعو إليها جميع الوصايا المسيحية لا يمكن أن تكون مجرد عاطفة نبيلة أو شعور رقيق ، بل هي أولاً وقبل كل شيء ضرب من النشاط

(1) Schopenhauer : "Le fondement métaphysique de la Morale", trad. franç., pp. 248—249.

الخير أو الفعل الصالح . ومن هنا فإن « الرجل الصالح » أو « الإنسان الخير » في نظر المسيحية إنما هو الخلق المشفق ، أو الإنسان الرحيم . وهكذا تمتزج معاني « المحبة » بمعاني « الشفقة » ، فتصبح الوصية القائلة بمحبة القريب مجرد نداء عملي للأخذ بيد الشرير ، والعطف على ضحايا الخطيئة . وليس من النادر في بعض الأحيان أن يجيء الحب الجنسي نفسه (أعنى حب الرجل للمرأة) على أعقاب شعور حاد بالشفقة ، كما هو الحال مثلاً حينما يقترب رجل حسن السمعة بامرأة عاهرة تعترف بها عن طريق الصدفة ، فأشفق عليها ، وصفح عنها ، وأراد لها أن تصبح سيدة شريفة طاهرة الذيل . وفي مثل هذه الحالة يجيء « الحب » بمثابة نتيجة لعاطفة « الشفقة » ، فيكون شعور الرجل بالفعل الخير الذي يؤديه حين ينقذ امرأة ساقطة من حياة الفساد والدعارة ، بمثابة « عزاء » له عن تألمه لماضيها الملوّث . وهكذا تتلاقى « الشفقة » و « المحبة » فوق صعيد القيم الأخلاقية العليا ، بعد أن انصهرتا معاً في بوتقة « الألم » أو « العذاب » أو « الشقاء الرثوي » .

بيد أننا مع ذلك لا نستطيع أن نمضي مع شوبنهاور إلى نهاية الشوط : فإننا نلاحظ مع الأسف أن الشفقة قد تكون في بعض الأحيان خلواً من كل دلالة أخلاقية ، بدليل أن عدداً غير قليل من المشتغلين بمهن التطبيب والتمريض والجراحة و « تخفيف آلام الإنسانية » لم يقبلوا على تلك المهن إلاً لميلهم الدفين لرؤية الآلام والمآسى البشرية عن كسب (خصوصاً منظر الدماء والجراح وما إلى ذلك) ! حقاً إن بعض هؤلاء قد لا يكونون على بينة بحقيقة البواعث التي تدفعهم إلى احتراف تلك المهن ، أو هم قد يظنون بكل إخلاص أنهم إنما يؤدون واجباً نبيلاً بدافع الإنسانية والشفقة ، ولكن من المؤكد مع ذلك أنه قد يكون من الخطأ الجسيم أن نوحّد بين « الشفقة » ومجرد « حُبّ الألم » . L'amour de la souffrance . وربما كان في وسعنا أن نمضي إلى حد أبعد من ذلك فنقول بكل صراحة إن « الشفقة » قد تكون في بعض الأحيان مظهرًا من مظاهر « الأنانية » : لأنني

أنتزى عن آلامى الخاصة حينما أرى آلام الآخرين ، فيكون إشفاق عليهم مجرد صدى لإشفاقى على نفسى ! ونحن نجد لدى شوبنهور نفسه موقفاً لا يخلو من «قسوة» بإزاء آلام الآخرين : فإنه لم يكن يستطيع أن يخفى سروره عند استلامه لرسائل أصدقائه الفائضة بالشكوى ، لأنه كان يرى فيها مجرد دليل على صحة مذهبه ! وبدلاً من أن يُقدِّم على مساعدة إخوانه أو الأخذ بيدهم كان يقتصر على القول بأن شكاتهم هى البرهان القاطع على أن العذاب هو السبيل الأوحى للإخلاص ! ولم يجانب نيئشه الصواب حينما قال إن « الشفقة » قد تنطوى فى بعض الأحيان على ضرب من « الإذلال » للشخص الذى نشفق عليه : لأننا قد نُشعره بأنه « أضعف » ، أو « أدنى » منا . فالشفقة قد تحمل معانى « الاستعلاء » ، خصوصاً حينما نجرح كرامة الشخص الضعيف الذى نعطف عليه أو نرثى له . ولعل هذا هو السبب فى أن كثيراً من الناس الذين يتألمون أو يتعذبون ، يُؤثرون فى كثير من الأحيان الاعتماد عن أعين الغرباء ، حتى لا يراهم الآخرون وهم فى حالة ضعف أو معاناة . وهذا ما فطن إليه نيئشه حينما قال على لسان زرادشت : « لقد غمرنى الخجل الشديد حينما وقعت عيناى على منظر رجل شقى يتألم ، فقد شهِرتُ بأن الخزى قد استولى على مجامع قلبه . وحينما مَدَدْتُ إليه يد المعونة ، أدركت أنى إنما أخرج كبرياءه^(١) . » . ولكن هذا الحكم الذى يصدره نيئشه على « الشفقة » بصفة عامة قد لا يصدّق إلا على نوع بعينه من الشفقة ، ألا وهو ذلك النوع الذى يجيء خلواً من كل شعور بالحبية . ومن هنا فإن ما كس شار يقرر أن ما يجعل الشفقة أمراً محتملاً أو مقبولاً ، إنما هو الحب الذى قد تنطوى عليه . وأما حين يفطن الشخص الذى نشفق عليه إلى أنه ليس موضوعاً لعطفنا من حيث هو فرد مُشخص In concreto بل باعتباره مجرد نموذج لموضوع عام هو الإنسانية أو الوطن أو الطبقة أو الفئة التى ينسب إليها ، فهناك لا بد للشفقة من أن تولد فى نفسه

(1) Nietzsche : “Thus Spake Zarathustra”, of the Compassionate, English Translation, London, Everyman's Library, 1950, p. 78.

مشاعر الخزي والعار والجلل . ومعنى هذا أن كل تعبير عن « الشفقة » لا تشيع فيه أمارات الحب ، سرعان ما يستحيل إلى ضرب من « القسوة » أو « الوحشية » في نظر الشخص الذي يكون موضوعاً له . ولهذا فإن النفوس الرقيقة أو القلوب المرهفة تأبى أن تبدى عطفها أو شفقتها نحو شخص تعلم في قرارة ضميرها أنها لا تحبه ، لأنها تشعر أن شفقتها في مثل هذه الحالة لن تكون سوى مجرد جرح لكرامة ذلك الشخص الذي تعطف عليه^(١) .

والحق أننا لا نستطيع أن نرجع « المحبة » إلى « الشفقة » ، لأن هذه العاطفة الأخيرة كثيراً ما تكون مجرد استجابة تلقائية مباشرة لآلام الآخرين ، دون أن تجيء منطوية بالفعل على ضرب من الإحساس العميق بالحب أو العطف أو الرحمة . وآية ذلك أننا قد نشارك الآخرين آلامهم ، ولسان حالنا يقول : « لكم نحن سعداء بالألم تكون هذه الآلام قد نزلت بساحتنا نحن » ! . . فنحن هنا نتأثر بآلام الآخرين ، وننفع لها ، ولكننا مع ذلك قد لا نشعر نحوهم بأية محبة حقيقية ، أو أى تعاطف صادق . وليس من النادر أن نجد أشخاصاً يُقبلون على المتألمين ، ويُبدون عطفًا بالغًا على الأشقياء ، دون أن تكون شفقتهم سوى مجرد مظهر من مظاهر حبهم للألم ، وميلهم إلى تعذيب ذواتهم . وليس من الضروري في مثل هذه الحالات أن يعدم كل شعور بالمشاركة الوجدانية ، فإن الشخص الذي يعشق الألم قد يتألم بالفعل لما يعانیه الآخرون من عذاب أو شقاء ولكن شفقتهم مع ذلك لن تكون مظهرًا من مظاهر حبه للآخرين أو عطفه عليهم ، بل ستكون مجرد صدى لميله الدفين إلى « المازوخية » أو « إيلام النفس » ! وهكذا يتبين لنا أن المحبة والشفقة لا تسيران دائماً جنباً إلى جنب ، فضلاً عن أن الواحدة منهما قد تتعارض أحياناً تعارضاً تاماً مع الأخرى . وآية ذلك أن الإشفاق على المحبوب

(2) Max Scheler : "Nature et Formes de la Sympathie", 1950, pp. 215-216.

كثيراً ما ينشأ في نفس المحب على أعقاب فشله في الحب ، فتكون « الشفقة » في هذه الحالة بمثابة قوة هدامة تقطع « الحب » نفسه من جذوره !

صحيح أن الحب — كما لاحظ الفرد أدلر — هو من جهة رغبة في تاقى العناية والحذب من « الآخر » ، كما أنه من جهة أخرى رغبة في إشباع العطف والرعاية على « الآخر » ؛ ولسكن من المؤكد أن « العناية » *soin — care* لا تعنى بالضرورة « الشفقة » : لأن هذه العاطفة الأخيرة قد تنطوى على معانى الاستملاء ، في حين أن العناية المتبادلة إنما تحمل معانى المساواة . ومعنى هذا أن المحبوب هو في حاجة إلى رعاية المحب وعنايته ، ولكنه ليس في حاجة إلى رحمته أو شفقتة . ولعلّ هذا هو السبب في أننا (في لغتنا العربية) نميل إلى استعمال كلمة « الشفقة » للإشارة إلى عطف الإنسان على الحيوان ، أو الضعيف ، أو المسكين ، في حين أننا قلما نتحدث عن إشفاق المحب على حبيبه (أو العكس) . ومع ذلك ، فإن مناورات الحب قد لا تخلو في بعض الأحيان من أساليب سلوكية تقوم على استثارة الشفقة ، كما هو الحال مثلاً حينما يصطنع المحب موقف الشخص الضعيف ، حتى يستدرّ عطف المحبوب عليه . ولسنا نعدم في الشعر العربي (مثلاً) نماذج عديدة لهذا النوع من السلوك ، خصوصاً حين يتحدث الشاعر عن سُنده وهزاله وسقامه وحرمانه . . . الخ . ولسكن من المؤكد أن إشفاق المحبوب على حُبه لا يعنى بالضرورة تبادل الحب بينهما ، بدليل أن التجربة نفسها كثيراً ما تُظهرنا على أن بعضاً من مشاهير العشاق كانوا موضع شفقة أو عطف من جانب معشوقاتهم ، دون أن تعترن « الشفقة » بالحبة ، أو « العطف » بتبادل الغرام ! ولا ريب أننا إذا سلّمنا مع بعض فلاسفة الحب بأن جوهر التجربة الغرامية هو « التبادل » بين شخصين ، بحيث تقوم العلاقة بينهما على المشاركة ، والتجاوب ، والأخذ والعطاء ، فإننا لن نستطيع أن نوحّد بين كل من « الشفقة » و « الحب » : ما دام استدرار العطف من جانب المحبوب ، وإشباع الرعاية على المحب ، لا يملآن (• — فلسفة)

معنى « التبادل » الحقيقي . والسبب في ذلك أن التبادل الحقيقي إنما هو ذلك الذى يقوم على المساواة واحترام حقوق « الآخر » ، في حين أن المشاركة التى ينطوى عليها سلوك « الشفقة » لا تخلو من تفاوت ، أو اختلاف ، بين الطرفين المتعاطفين . والواقع أن انعدام المساواة بين « المحب » و « المحبوب » هو الذى يدفعنا فى كثير من الأحيان إلى إثارة استعمال كلمة « شفقة » أو « عطف » للإشارة إلى هذا النوع من التعاطف ، بدلاً من استخدام كلمة « محبة » أو « حب » . ومن هنا فإننا نقول عن الشخص الذى يولع بتربية الحيوانات (كالكلاب مثلاً) إنه « يعطف » على الحيوان أو « يشفق » عليه . حقاً إن هذا الشخص نفسه قد يدعى أنه « يُحب » كلبه (مثلاً) ، وأن هذا الكلب يبادلُه حباً بحب ، ولكن مثل هذا التبادل — حتى إن وُجِدَ — لا يمكن أن يكون على شاكلة ذلك التبادل الذى يوجد فى العادة بيننا وبين « الأنت » البشرية . ومهما وقع فى ظن مثل هذا الشخص أن كلبه صديق له ، أو ذات حقيقية يعاملها على قدم المساواة معه ، فإن هذا الوهم لن يدفعه إلى التصرف بإزاء هذا الحيوان كما لو كان شخصاً حقيقياً يملك حرية ، ويستطيع أن يتملص منه أو أن يتمرد عليه . ومعنى هذا أن « حب الحيوانات » (إن صحَّ هذا التعبير) ليس سوى ضرب من الشفقة أو العطف ، دون أن يكون فيه أى موضع لمبادلة حقيقية ، أو مشاركة فعالة ، أو « مواجهة » بكل معنى الكلمة . وربما كان السبب فى إثارة بعض الناس لصحبة الحيوان على حبة الإنسان ، أن التعاطف مع الحيوان أضمن أو أقل خطورة من التعاطف مع الإنسان ، ما دام الحيوان لا يملك حرية ، ولا يقوى على المبادلة !

بيد أن هذه التفرقة الأساسية بين « الشفقة » و « المحبة » ، على اعتبار أن الأولى منهما تكون بين القوى والضعيف ، أو بين الأعلى والأدنى ، فى حين أن الثانية تقوم بين الندِّ والندِّ ، أو الشبيه والشبيه ، لم تمنع بعض الفلاسفة من القول بأن « الشفقة » أو « العطف » هو الأصل فى كل « محبة » أو « حب » . وحجة

هؤلاء أن آلام الآخرين هي التي تستثير لدى الذات رغبة حادة في تمزيق غشاء فرديتها ، فلا تلبث الذات أن تتذوق طعم « الحب » لأول مرة في اللحظة التي تتجه فيها نحو « الآخر » لكي تحسن إليه ، أو تمنو عليه ، أو تمسح دموعه ! وكما أن الأم تحب طفلها لأنها تشعر أنه في حاجة إلى رعايتها ، ولأنها تجد لذة في أن تحيطه بعنايتها ، فكذلك يجد المحب الحقيقي لذة كبرى في أن يمنو على محبوبه وأن يشملَه بعطفه وعنايته . ولا بد للذات من أن تجد لها موضوعاً تمتد إليه ، وتفيض عليه ، فإن الحياة الإنسانية لا يمكن أن تكون — حتى ولو أرادت ذلك — مجرد أنانية محضة أو تركز ذاتي مطلق . وهذا ما عبّر عنه الفيلسوف الفرنسي جيو حينما كتب يقول : « إن الحياة هي انحصوبة ، وانحصوبة بدورها — هي الحياة الفائضة الطائفة ، أو هي الوجود الحقيقي بكل معنى الكلمة . . . وكما كانت الحياة أغنى وأخصب ، كانت في الوقت نفسه أشد ميلاً إلى البذل ، وأقوى نزوعاً نحو السخاء ، وأكثر اندفاعاً نحو التضحية ، وأعظم رغبة في المشاركة مع الآخرين . . . والحق أن ثمة ضرباً من السخاء *Générosité* لا يكاد يفصل عن الوجود الإنساني : إذ بدونَه تجف حياة المرء الباطنية ، حتى لتسكاد تفتى تماماً . وإذن فلا بد للحياة الإنسانية من أن تزهر ، وما زهرة هذه الحياة سوى المحبة والنزاهة والأخلاق ^(١) . »

وهنا نجد أنفسنا بإزاء فلسفة إنسانية مفتوحة توحد بين معاني المحبة والشفقة والسخاء الروحي ، فتنادى بأن « الأنا » في حاجة منذ البداية إلى « الأنت » : لأن انغلاق دائرة الذات على نفسها هو ضرب من الاستحليل . و « الشفقة » بهذا المعنى هي ضرب من « الإحسان » أو « السخاء » أو « انحصوبة » الفائضة ، مثلها في ذلك كمثل الأمومة الواسعة التي لا تستطيع أن تتوقف عند حدود الأسرة .

(1) J.-M. Guyau : "Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction", Paris, Alcan, p. 194.

« وكما أن ندى الأم في حاجة إلى الشفاه النّهمة التي تمتص رحيقه ، فإن قلب الموجود « الإنسانى » يحق هو في حاجة أيضاً إلى النفوس المتألمة التي تستطيع أن تجد لديه الحنان والعطف . ولا غرو ، فإن في أعماق قلب الحسن إنما يكمن نداء دفين يهيب به أن يبحث عن المتألمين الذين يستطيع أن يكفكف دموعهم » . وإذا كانت « الشفقة » عاطفة تكاد تكون معدومة عند صغار الأطفال ، وعند الكثير من الأقوام المتوحشين ، فإنها تقوى وتنضج — على العكس — لدى الكائنات العُلْمِيَا التي استطاعت أن تتغلب على أنانيتها البدائية . وتبعاً لذلك فإن الإنسان المتمدين — فيما يقول جيّو — لا يألو جهداً في السخاء على الآخرين ، والعطف على ضحايا الإنسانية ، والأخذ بيد الضعفاء والمتألمين . و « إذا كان لدى يدان فذلك لكي أصفح بالواحدة منهما أولئك الذين أسير معهم في طريق الحياة ، ولكي أنهرض بالأخرى أولئك الذين يتعثرون أو يسقطون . وفي استطاعتي — إذا دعت الضرورة — أن أمدّ إلى هؤلاء كلتا يديّ » . وهكذا ينتهى جيّو إلى توسيع معنى « الشفقة » ، فيجعل منها ضرباً من « السخاء الروحى » ، وبذلك تصبح « المحبة » صورة من صور « الشفقة » في أوسع معانيها ، ما دام جوهر الحبّ هو العطف أو الرحمة أو الإحسان .

غير أن هذا الأسلوب الشعريّ في الحديث عن الحب — ونحن نعلم أن جيّو لم يكن مجرد فيلسوف ، بل كان أيضاً شاعراً — ليس من شأنه أن يوضح في أذهاننا طبيعة الحب ، بل هو يُقدّم لنا تصوراً هجيناً تمتزج فيه بعض المفاهيم اليونانية بطائفة من التصورات المسيحية ، فلا يكاد الذهن يقوى على استخلاص معنى واضح لتجربة الحب من كل هذا الخليط الرومانتيكى العجيب ! والواقع أن كل محاولة يراد من ورائها إرجاع تجربة الحب إلى عاطفة الشفقة لا بُدّ من أن تبيء محاولة فاشلة ، لأن المحبة — كما سنرى — تجربة إنسانية معقدة تدخل فيها انفعالات نفسية عديدة ، وعواطف متناقضة متنوعة ، واستعدادات طبيعية لا حصر

لها . فالحبّ مثلاً يخشى على محبوبه ، ويجزع لأقل خطر يتعرض له ، ويقلق لأدنى هاجس يحظر بباله ، ويفضب لأنفه مُكدرّ يعكّر صفو مزاجه ، ويفرح لأبسط حَدَثٍ يُسرّ له خاطره ، ويفارّ عليه لأقل نظرة توجّه إليه ، ويشفق عليه لأدنى ألمٍ يَنزل بساحته . . . الخ . وكل هذه الانفعالات المتعدّدة (من خوف ، ولهفة ، وقلق ، وغضب ، وسرور ، وغيره ، وشفقة . . . الخ) إنما تعمل عملها في صميم تجربة الحب ، بحيث قد يكون من السذاجة بمكان أن نوحّد بين « المحبة » و « الشفقة » توحيداً تاماً . . .

بيد أننا مع ذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى التوقف قليلاً عند نظرية طريفة حاول صاحبها — ألا وهو الفيلسوف الأسباني أونا مونو — التوحيد بين نوع خاص من الحب ، أسماه باسم « الحب الروحي » ، وبين عاطفة « الشفقة » . ولا بدّ لفهم هذا الحب الروحي من التمييز بينه وبين « الحب الجسدي » . وهنا نجد أونا مونو يقرر أن الحبّ هو شيء جسدي في صميم الروح ذاتها . وآية ذلك أننا نستطيع عن طريق الحب أن نشعر بكل ما في الروح من عناصر جسدية . حقاً إننا كثيراً ما نميل إلى تفسير الحبّ بإرجاعه إلى عنصر عقلي صرف ، أو عنصر إرادى صرف ، ولكن مثل هذه التفسيرات لا بد أن تبوء بالفشل ، نظراً لأنها تغفل ما في الحب من طابع حسي أو جسماني . ومن هنا فإن الأصل في كل حبّ إنما هو تلك التجربة الحسية التي نرى فيها سائر الموجودات الحية تنزع بكل قوة نحو الاستمرار في البقاء ، والمحافظة على نوعها . ولا شك أن هذا الحبّ للمادى هو بطبيعته أناني هدام ، فضلاً عن أنه يستلهم باعث الموت . ولهذا يقول أونا مونو : « إن الحياة هي بذل الذات ، والاستمرار على قيد البقاء ، ولكن بذل الذات ، والاستمرار على قيد البقاء إنما هما الموت بعينه » . ومعنى هذا أن تخليد النوع يستلزم بطبيعته فناء الفرد ، فليس في استطاعة الكائن الحي أن يُبقى على نوعه ، اللهم إلا إذا سار قُدماً نحو الموت ! وحسبنا أن نُنظر إلى ظاهرة التكاثر في المملكة الحيوانية ، لكي نتحقّق من أن « النوع » هو

وحده الذى يتمتع بالبقاء ، بدليل أن الذكر فى بعض الأجناس الحيوانية يسيء
معاملة الأنثى أثناء الجماع ، كما أن الأنثى فى بعض الأجناس الأخرى قد تلتهم الذكر
بمديقاهم بمهمة الإخصاب ! وتبعاً لذلك فإن كل طرف من الطرفين الحبيبين (فى تجربة
الحب للمادى) إنما هو بالنسبة إلى الطرف الآخر أداة مباشرة لمتعته ، ووسيلة غير
مباشرة للإبقاء على ذريته . وهو إلى جانب هذا وذلك ، طاغية مستبد يسومه
العذاب ، ورقيق ذليل يخضع لجبروته ! وبهذا المعنى قد يكون فى وسعنا أن نقول
إن مقومات الحب الجسدى فى نظر أونامونو إنما هى الأنانية ، والظفيان ،
والعبودية ، والموت (على وجه الخصوص) . ولعلّ هذا هو ما أراد أونامونو أن
يُعبّر عنه حينما كتب يقول : « إن الحب هو فى آن واحد أخو المنية (الموت) ،
وابنها ، وأبوها ، فى حين أن المنية (الموت) هى أخته ، وأمّه ، وابنته ^(١) » !

فإذا ما نظرنا الآن إلى الإنسان ، وجدنا أن لديه هو الآخر هوى عنيفاً
يدفعه نحو الامتداد بوجوده إلى ما وراء حدوده الخاصة . وهذا الهوى العنيف
إنما هو غريزة « البقاء » بعينها ، وهو فى الوقت نفسه الأصل العميق للمجتمع
البشرى ، والغذاء الروحى للحياة الجماعية . وإذا كانت غريزة البقاء أو الاستمرار
هى فى جوهرها غريزة غزو أو احتلال ، فذلك لأنها تدفعنا نحو الامتداد بوجودنا
الخاص إلى وجود الآخرين ، من أجل العمل على تملك هذا الوجود ، وكأما هى
تمخضنا إلى التمرّد على انفصال الموجودات ، والثورة على حدودنا الخاصة . وحينما
يقول أونامونو إن الحب هو رحم الحياة الاجتماعية ، فإنه يعنى بذلك أن الهوى ،
أو الرغبة فى امتلاك الآخر ، من أجل الاتحاد به على شكل موجود واحد ، إنما
هو (أو هى) الأصل فى المجتمع البشرى . حقاً إننا هنا يزاء حب جسدى
أو جسمانى ، ولكن هذا النوع من الحب هو النموذج المؤلّد لكل حب آخر .

(1) Cf. M.C. D'Arcy : "The Mind and Heart of Love", N.Y.,
Meridian Books, 1956, pp. 249—250.

هذا إلى أن غريزة البقاء إنما هي أولاً وقبل كل شيء غريزة جنسية ، فهي بمثابة حافظ فطري يدفعنا نحو معانقة جسم الآخر ، في جهد يأس من أجل العمل على تملكه . ولكن هذه الرغبة العارمة من جانب الطرفين العاشقين في امتلاك وجود « الآخر » امتلاكاً مادياً ، وتحقيق ضرب من الوحدة الجسمية معه ، إنما هي في الوقت نفسه صراع دَامٍ لا هوادة فيه ولا رحمة ، بل لا خجل فيه ولا تحفظ ، ونزوع نحو الوجود فيما وراء الفرد ، أعنى نحو النوع نفسه ، من أجل العمل على تحقيق دأومه أو استمرار بقائه . ولكن هذا الجنون العشقي — جنون الامتلاك — سرعان ما يبوء بالفشل : إذ أنه على الرغم من التهام الجسدين في حالة العناق الجنسي الوثيق ، فإن جسميَّ الحب والمحبوب يظلان منفصلين بعد الاتصال ، لكي يواجه أحدهما الآخر ، دون أن يملك أحدهما الآخر ! وهكذا يتحقق المحبان من أن الحب الجسدي لم ينجح في التوحيد بينهما ، ما دام كل واحد منهما قد وجد نفسه بعد الاتصال الجنسي مرتداً إلى وحدته ، إن لم يحدث في بعض الأحيان أن يبغض أحدهما الآخر بسبب هذا الاتحاد الجسمي نفسه !

وإذا كانت الأجسام عاجزة عن الوصول إلى حالة الامتلاك ، فكيف للنفوس أن تبلغ هذه المرتبة ، ونحن نعلم أن « ما يمزج بين الأبدان ، إنما هو بعينه ما يفصل بين النفوس » ؟ . . . هنا يقرر أونا مونو أن موت الحب الجسدي إنما هو منشأ الحب الروحي : فإن هذا الشكل الجديد من أشكال الحب إنما يصدر عن « الألم » . وآية ذلك أن استحالة الامتلاك المتبادل للأجسام هي التي تعمل على ظهور « الألم » ، إذ تنكشف لكل واحد من المحبين حدوده الخاصة ، ويتحقق من استحالة كونه عين الآخر ! « وإذا كانت اللذة هي التي توحد بين الأجسام ، فإن من شأن الألم أن يوحد بين النفوس . » والحق أن اكتشاف كل فرد لحدوده الخاصة — وهي تلك الحدود التي تُلزِمه بالعزلة أو تضطره إلى الوحدة — من شأنه أن يستثير في أعماق وجوده تعاطفاً يأسا

يكشف عن بُعد جديد للحب ، فيتألم كل طرف من حدوده الخاصة ، ويتعاطف مع آلام الطرف الآخر ، لسكى يجيء هذا التأثر الوجداني ، أو هذا التعاطف الأليم المتبادل ، فيكشف لكل منا عن وجود « الآخر » ، ويثبت لى أن هذا « الآخر » هو مثلى عَدَمٍ يأس ! وإذن فإن الحب الروحي إنما ينشأ على أنقاض الحبّ الجسّمى ، أعنى أننا هنا بإزاء نوع جديد من الحب يقوم على الألم ، والمشاركة فى دراما الوجود . ولعلّ من هذا القبيل مثلاً ما يحدث للزوجين الشقيّين حينما يجدان نفسَيهما بإزاء ابنهما المريض أو المحتضر ، أو حينما تجيء الآلام المشتركة التى عايناها معاً خلال سنوات طوال فتوحّد بينهما ، وتصهر قلوبهما فى بوتقة واحدة . والواقع أن ما يوحّد بين النفوس — فيما يرى أونامونو — حتى وإن بدا هذا تناقضاً ظاهرياً ، إنما هو الشعور بانفصالها الأصلي ، أو انعزالها الأونطولوجى . ومعنى هذا أن الحب هو اكتشاف اشقاء الوجود ، واعتراض يأس ضد هذا الشقاء نفسه ، وإن كان من المستحيل على هذا الاعتراض أن يستحيل الى انتصار ، ما دام شقاء الوجود (وشقاؤه فى ذاته) هو الذى يسمح للحب بأن يستشعر ما بين الموجودات من مشاركة أو اتحاد . وهكذا نرى أن أونامونو يربط الحب بالألم ، ويجعل من المحبة صورة من صور الشفقة ، ما دام « الألم » هو كشف أونطولوجى لسرّ الوجود الإنسانى ، وأعماق الحياة الجماعية المشتركة^(١) .

تلك هى نظرية الفيلسوف الأسباني أونامونو فى الربط بين الحب الروحي والشفقة ، بالاستناد إلى الخبرة السكلية أو التجربة الوجودية التى تتمزج فيها معانى الألم ، والعباد المشترك ، والشقاء العام ، والمحبة القائمة على اتحاد النفوس فى دراما الوجود . وعلى الرغم مما فى هذه النظرية من عمق ميتافيزيقى ، إلا أنها تقوم فى رأينا على تفرقة خاطئة ، لأنها تفصل الحب الروحي عن الحب المادى ، بدعوى

(1) Cf. F. Meyer : “L’Ontologie de Miguel de Unamuno”, Paris, P. U. F. 1955, d. 63.

أن ما يوحد بين الأجسام هو بعينه ما يفصل بين النفوس . ولسنا ندرى لماذا يأبى أونامونو إلا أن يجعل وحدة الحب قائمة على المشاركة في الألم وحده ، في حين أن كل الشواهد تدلنا على أن المسرات المشتركة (أو الخبرات السارة التي يعانها الحبان معاً) كثيراً ما توحد بينهما بشكل ظاهر لا نزاع فيه . هذا إلى أننا إذا عرفنا أن « كل ما في الحب جسم ، وكل ما في الحب روح » ، فإننا لن نسارع إلى قبول أمثال هذه التصورات الثنائية التي تقيم حدوداً فاصلة بين حب مادي محض ، وحب روحي خالص . حقاً إن الحب قد يُقْمَم بمعنى الغرام أو العشق الجنسي ، وفي هذه الحالة كثيراً ما يتجه الذهن إلى الزج بين الحب والغريزة الجنسية ، ولكن من المؤكد أن جذب *attirance* الغريزة يتحول في الحب البشرى إلى جاذبية *attrait* ، كما أن دافع الجنس يستحيل إلى ضرب من « السر » *mystère* . وتبعاً لذلك فإن الحب الجسدى نفسه لا بد من أن يجيء منظوياً على خبرة نفسية نعاني فيها حقيقة روحية تعلو على التجربة ذاتها ، بدليل أننا في كل حب تجريبي نكون لأنفسنا صورة مثالية عن قيمة الشخص الذى نجبه ، ومن ثم نقوم بعملية « تقييم » للكائن المحبوب . ومن هنا فقد يكون من خطئ الرأى أن نتحدث عن حب مادي صرف ، مادام في وسع النفس البشرية دائماً أن تعلو على الغريزة الخالصة ، وأن تتسامى بكل ما يترد إليها عن طريق الحواس . ومهما يكن من شيء ، فإننا نعتقد أن أونامونو قد جانب الصواب حينما وحد بين « الشفقة » و « الحب الروحي » ، لأن المشاركة الوجدانية الحقيقية — كما سيقول ماكس شلر — لا تقتصر على التعاطف في الألم وحده ، بل هى تمتد أيضاً إلى التعاطف في السرور أو الغبطة . ولما كان من طبيعة « الحب » أن يقوم على ضرب من « التعاطف » فإننا لا نجد مبرراً للربط بين « الحب » و « الشفقة » (أو التعاطف في الألم) وحده . وسنحاول فيما يلى أن نشرح مفهوم « التعاطف » حتى نقف على نوع العلاقة التى تجمع بينه وبين « الحب » .

الفصل الثالث

التعاطف

إذا كان من شأن « الشفقة » أن تحطم حدودى الفردية ، لكي تنقلني إلى « الآخر » الذي يتألم ، فإن من شأن « التعاطف » أن يشعرني بأن « الآخر » ، من حيث هو موجود بشري ، أو من حيث هو كائن حي ، يملك قيمة مماثلة لتلك التي أملكها . فليس « التعاطف » مجرد مشاركة وجدانية في الألم والسرور فحسب ، بل هو أيضاً — فيما يقول ماكس شرلر — وظيفة حيوية هامة تشعرني بأن ثمة تساويًا في القيمة بين « ذاتي » و « ذوات » الآخرين ، من حيث هم موجودات بشرية أو كائنات حية . وبمجرد ما تنكشف لي هذه المساواة في القيمة فإن « الآخر » سرعان ما يكتسب في نظري واقعية لا تقل عن واقعتي الخاصة ، إذ لا أعود أنظر إليه باعتباره مجرد ظل من الظلال ، أو مجرد موضوع من الموضوعات ، أو محض وسيلة بالنسبة إليّ ، بل أنسب إليه قيمة خاصة في ذاته ، وأدرك أن الدم يضرب في عروقه كما يضرب في عروقي سواء بسواء ! وإذا كانت المشاركة الوجدانية تمثل جزءاً لا يتجزأ من صميم تكوين الروح الإنسانية ، فذلك لأن من طبيعة « الذات » أو الأنا الفردية — فيما يرى شرلر — أن تتجه نحو « الذات الأخرى » *alter ego* ، وأن تدرك مشاعر تلك الذات من خلال تعبيراتها الوجدانية . حقا إن البعض قد يتصور أننا لا نرى سوى جسم « الآخر » ، وأننا لا ننسب إليه بعض المشاعر أو العواطف إلا على سبيل التمثيل ، ولكن من المؤكد أن جسم « الآخر » إنما هو « مجال تعبيره » *champ d'expression* ، فنحن نقرأ في حمرة وجهه خجله ، وفي ضحكاته سروره (كما سبق لنا القول) .

ونظراً لما هناك من رابطة جوهرية عينية بين الذات وعواطفها ، فإننا ندرك « الآخر » (أو الذات الأخرى) ادراكاً مباشراً في صميم تعبيراته العاطفية . ولئن كان قد وقع في ظن بعض الفلاسفة أننا لا ندرك الآخرين الا عن طريق التمثيل ، أو الحدس الإسقاطي ، أو بفعل ملكة المحاكاة ، الا أن التجربة نفسها تشهد بأن ادراكنا لعواطف الآخرين يتحقق بطريق التعاطف المباشر الذي لا أثر فيه للاستدلال أو التمثيل أو الإسقاط أو المحاكاة^(١) .

بيد أنه قد يكون من خطئ الرأي أن نتصور أن هذه المشاركة الوجدانية المباشرة هي بمثابة نفاذ مطلق أو اختراق تام لشخصية « الآخر » ، وكأن من شأن التعاطف أن يزح النقاب عن فردية الذات التي نتعاطف معها ، لكي يضعها بين أيدينا كتاباً مفتوحاً ليس علينا سوى أن نقرأه ! ولعل هذا هو ما عبرت عنه بطريقة هزلية تلك الفكاهة الانجليزية التي تقول إنه حينما يقوم حوار بين زيد وعمرو ، فإن عمراً الذي يتحدث إليه زيد هو « عمرو زيد » ، كما أن زيداً الذي يردّ على عمرو هو « زيد عمرو » . والله وحده هو الذي يعرف « زيداً الحقيقي » و « عمراً الحقيقي » ، وهو وحده الذي يستطيع أن يكون فكرة تامة صحيحة عن « معنى » حوارهما ! . . . وهذه الفكاهة — فيما يقول ماكس شرلر — هي مع الأسف شيء أكثر من مجرد فكاهة ، لأنها تعبر عن حقيقة لا نزاع فيها على الإطلاق . فليس من شأن « التعاطف » أن يصهر الذوات في بوتقة واحدة ، أو أن يذيب الفوارق الفردية القائمة بين الشخصيات ، بل لا بد لنا من أن نفهم « التعاطف » على أنه مشاركة وجدانية تفترض الانفصال بين الذوات ، وتظل محتفظة بتلك المسافة أو ذلك البعد الذي يفصل بين الشخصيات . ومعنى هذا أن التعاطف الحقيقي هو أبعد ما يكون عن العدوى الوجدانية أو الامتزاج

(1) Max Scheler : «Nature et Formes de la Sympathie», Paris, Payot, 1950, pp. 22—23.

العاطفي ، مادامت المشاركة لا تقتضي وجود « هوية » جوهرية بين الأشخاص ، بل هي تفترض — على العكس — وجود اختلاف جوهرى بينهم .

والواقع أن تعاطفي مع الآخرين لا يعنى أن سرورهم قد أصبح سرورى ، أو أن ألمهم قد أصبح ألى ، بل هو يعنى أننى أشارك فى مسرات الآخرين بوصفها مسراتهم ، وأننى أشارك فى آلامهم بوصفها آلامهم . فليس فى التعاطف الحقيقى أى تقمص وجدانى أو اندماج عاطفى (كما زعم بعض المفكرين من أمثال ليبس Lippis) ، بل لا بد من أن تظل المسافة الفنونولوجية التى تفصل بين الذات قائمة فى مثل هذا النوع من المشاركة الوجدانية . حقاً إن هناك حالات عدوى وجدانية Contagion Affective تنتقل فيها إلينا آلام الآخرين أو مسراتهم ، فتصبح آلامنا نحن ومسراتنا نحن ، كما هو الحال مثلاً حينما نتردد على أوساط كثيفة يشيع فيها الحزن فلا نلبث أن نجد أنفسنا مكتئبين ، أو حينما نختلف إلى أماكن الضحك التى تشيع فيها روح البهجة فلا نلبث أن نجد أنفسنا مسرورين ، ولكن من المؤكد أن هذه العدوى الوجدانية ليست من التعاطف فى شىء . والسبب فى ذلك أن هذه العدوى الوجدانية لا تنطوى على أية مشاركة حقيقية فى خبرات الآخرين ، أو أى اتجاه وجدانى من أجل العمل على فهم موقف الآخرين ، بل هى مجرد حالة سلبية تنتقل فيها إلينا انفعالات الآخرين بطريقة لإرادية ، كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى الفتيات المراهقات حين تنفجر الواحدة منهن ضاحكةً ، فلا تلبث الأخريات أن يضحكن ضحكا عالياً متواصلًا دون أن يقوم بينهن أى تعاطف وجدانى حقيقى . وعلى حين أن التعاطف يستلزم قصدًا Intention وجدانيًا أو اتجاهًا عاطفيًا بإزاء آلام الآخرين أو مسراتهم ، نجد أن هذه العدوى الوجدانية إنما تتحقق فى مجال « الحالات الوجدانية » États Affectifs دون أن تكون هناك أية معرفة متعلقة بمسرات الآخرين أو آلامهم لدى الأشخاص الذين يهرضون لها . وما نسميه باسم « العواطف الجماعية » إنما هو فى كثير من

الأحيان مجرد انتشار لبعض الحالات الوجدانية عن طريق مثل هذه العدوى ، خصوصاً وأن تجمع الأفراد في وسط اجتماعي مشترك كثيراً ما يكون هو السكفيل بإشاعة روح العجاوب بينهم ، وتيسير انتشار بعض التأثيرات الوجدانية المشتركة فيما بينهم . وليس من شك في أنه حينما تسرى إلى عدوى آلام الآخرين أو مسراتهم ، فإن هذه الآلام أو المسرات تصبح بمثابة انفعالات شخصية أعانها بوصفها آلامى الخاصة أو مسراتى الخاصة . وهنا لا نكون بإزاء حالة تعاطف حقيقي ، مادّمت لا أشارك في انفعالات الآخرين بوصفها انفعالاتهم^(١) .

وإن ماكس شيلر ليمضى إلى أحد أبعد من ذلك ، فيزعم أن مشاركتنا لآلام الآخرين أو مسراتهم لا تتضمن حالة مماثلة لتلك التى نشارك فيها . وهو يعنى بذلك أننا نستطيع أن نشارك في آلام الآخرين أو مسراتهم ، دون أن نتألم نحن أو نُسرّ بالفعل . وهنا يفرق ماكس شيلر بين «الوظائف» الوجدانية و «الحالات» الوجدانية ، فيقول إن هناك فرقاً كبيراً بين واقعة شعورى بالألم ، وبين الألم نفسه . وآية ذلك أن التعاطف أو المشاركة الوجدانية الحقيقية هى بمثابة «وظيفة» fonction ولكنها لا تنطوى على أية « حالة وجدانية » état affectif لدى الشخص الذى يستشعر التعاطف . وأنا حين أتعاطف مع (ب) من الناس ، فإن حالة (ب) الوجدانية تظل بالنسبة إلى حالته هو ، دون أن تنتقل إلى أو تولد لدى حالة «مماثلة» . وهكذا تجدنى أشارك (ب) حالته الوجدانية ، دون أن تردّد أو تشكرّر لدى تجربته الباطنية ، بل دون أن تتولد في أعماق ضميرى حالة نفسية شبيهة بتلك التى ولدت في نفسه الألم أو السرور . وما يكون جوهر التعاطف الحقيقى إنما هو هذه المقدرة النفسية الموجودة لدينا على التجاوب مع حالات الآخرين الوجدانية ، بحيث نستشعر سرورهم ، دون أن نعيب نحن أنفسنا « مسرورين » ، ونستشعر ألمهم دون أن نصبح نحن أنفسنا « متألين » . وأما حين تجيء حالات الآخرين

(1) Max Scheler : «Nature et Formes de la Sympathie», p. 30.

الوجدانية فتحدث لدينا حالات وجدانية مماثلة عن طريق العدوى ، كما تولد العلة معلوما ، فهناك لا يمكننا أن نتحدث عن « تعاطف » حقيقي ، بل نكون بإزاء ضرب من الانتشار الوجداني الذي ليس له من التعاطف سوى مظهره^(١) .

وهنا قد يعترض معترض فيقول إننا لا بدّ من أن نكون قد اجتزنا خبرات مماثلة حتى نستطيع أن نتعاطف مع حالات الآخرين الوجدانية ، ولكن ما كس شيلر يردّ على هذا الاعتراض بقوله : « إن ذلك الذي لم يستشعر قط من قبل حالة الجزع التي تسبق الموت ، يستطيع مع ذلك أن يفهم تلك الحالة ، وأن يتعاطف مع صاحبها عن طريق ضرب من الحدس الوجداني . » . فليس من الضروري أن يكون المرء قد عانى فيما سبق كل حالات الآخرين الوجدانية ، حتى يستطيع أن يشارك فيها أو يتعاطف معها . ومعنى هذا أن لدينا — فيما يزعم شلر — ضرباً من « الحدس الوجداني » نستطيع عن طريقه أن نفهم حالات الآخرين الوجدانية ، حتى وإن لم يكن قد سبق لنا أن عانينا أمثالها في صميم خبرتنا الشخصية . حقاً إن الرجل السوي عاجز تماماً عن المشاركة في اللذات الحسية الدنيئة التي يستمتع بها الشخص المنحرف ، كما أنه قد لا يستطيع أن يفهم كيف يتسنى مخلوق بشري عادي أن يجد متعة في رؤية آلام الآخرين ، أو كيف يمكنه هو نفسه أن يشارك الرجل الياباني لذته في أكل السمك النيء* ، ولكن من المؤكد أن في استطاعة الرجل السوي أن يشارك الآخرين مشاعرهم الحيوية العادية ، نظراً لأنها تدخل في عداد الموضوعات التي تقبل المشاركة الوجدانية . وقد استطاع البشر في كل زمان ومكان أن يفهموا ذلك الحزن العميق الذي اعتور نفس المسيح في بستان جسثيماني ، نظراً لأن هذه العاطفة الإنسانية السوية لم تكن بالنسبة إليهم سوى نموذج حي للألم البشري في أعرق معانيه . ولو كان من شأن كل حقبة تاريخية ألا تفهم سوى ما يجرى تحت سمعها وبصرها ، أو لو كان من شأن كل جماعة ألا تتعاطف إلا مع ما أحسّت به هي نفسها من

(1) Ibid., pp. 68-69.

حالات وجدانية ، لبقى البشر منعزلين في عوالم مُغلقة ، دون أن يتحقق أى تداخل بين خبراتهم الواقعية ، بل دون أن يقوم بينهم أى تضامن أو تماسك أخلاقى . ولكننا لحسن الحظ (فيما يقول شرل) لانحيا في عزلة نفسية ، بل نحن نفهم حالات الآخرين الوجدانية ، ونشارك في عواطفهم ومشاعرهم ، ونستطيع عن طريق هذه المشاركة أن نوسّع من حياتنا الخاصة ، وأن نتسامى بأنفسنا فوق الإطار الضيق الذى تفرضه علينا خبراتنا الواقعية . وتبعاً لذلك فإن من شأن « التعاطف » أن يقضى على وهم « التمرکز الذاتى » : لأنه يجعلنا نتحرر من ذواتنا ، ونلوا على أنفسنا ، لكى يضعنا وجهها لوجه بإزاء ذلك « الآخر » الذى نحاول فهم حالته النفسية .

بيد أن هذا الفهم الخاص للتعاطف قد لقي معارضة شديدة من جانب الكثير من الفلاسفة ، فقد لاحظ بعضهم أن هذه المشاركة الوجدانية التى يتحدث عنها شرل لا تخرج عن كونها مجرد وهم من أوهام العقل البشرى ، نجد له نظائر كثيرة في حياتنا النفسية . وآية ذلك أننا نستشعر هنا عاطفة لا وجود لها إلا في صميم نفوسنا ، ولكن بدلا من أن نفكر في تلك العاطفة الكامنة فينا ، نندفع نحو التفكير في مصدرها أو باعثها . وتبعاً لذلك فإننا نظن أننا نحس بما يجرى في باطن نفوس أخرى ، أو أننا نستشعر بطريقة مباشرة عاطفة شخص ثالث ، في حين أن الحقيقة هى أننا نستشعر رد الفعل أو الانعكاس الذى أحدثته تلك العاطفة في نفوسنا . وهذا الوهم الذى تقع فيه هو — فيما يقول إدوارد هارتمان — أشبه ما يكون بالوهم الذى يقع فيه الأعمى حين يتوهم أنه يملك الإحساس بكل شيء ، لا في يده ، بل في عصاه ! ولعل من هذا القبيل أيضاً ذلك الوهم الذى قد يسيطر علينا في بعض الأحيان حيننا نعلم إلى نسبة طابع مكانى لموضوعات لا توجد إلا في صميم شعورنا ، فنتصور تلك الموضوعات التى لا تخرج عن كونها مضمين لوعينا ، على أنها أشياء خارجية تشغل حيناً في المكان . ويستطرد هارتمان فيقول

إن التعاطف — حين يوجد بحق — فإنه يتخذ صورة تأثر وجداني سلبي يترتب على إدراكنا لحالات الآخرين الوجدانية . ولكن هذا التأثر السلبي إنما هو مجرد عاطفة سريعة خاطفة ، لأن شعورنا بما بين الموجودات من وحدة شاملة أو « هوية كلية » إنما هو مجرد برق خاطف يشتعل على حين فجأة ، لكي لا يلبث أن ينطفئ سريعاً ، مخفياً في طيات سُحُب الأناية الداكنة الكشيفة !

ونحن نوافق هارتمان على أن التعاطف الذي يمكن أن يقوم بين الأفراد هو مجرد حالة سلبية ، بمعنى أنه رَجِع أو رد فعل ، لا فعل أو تصرف إيجابي . ولكننا نميل إلى الظن مع شلر بأن هذه الحالة السلبية لا تفترض وجود « هوية أصلية » بين الأشخاص ، بل هي تفترض وجود « انفصال جوهرى » بين الذات . فأنا أتعاطف مع « الآخر » من حيث هو « آخر » ، وتعاطفي معه هو مجرد وظيفة وجدانية أو استجابة عاطفية ، لا حالة وجدانية أو فعل عاطفي . وليس من شأن هذه المشاركة الوجدانية أن تحطم الحواجز التي تحول دون وصولي إلى فهم الشخصية الباطنية للآخر فهماً عميقاً : فإن التعاطف يكشف لى عن واقعية « الآخر » ويظهرنى على أن له قيمة مماثلة لقيمتى الخاصة ، ولكنه لا يُذيب شخصيته في شخصيتى ، ولا يقضى على المسافة الجوهرية الواقعية التي تفصل بيننا ، من حيث أن كلا منا يمثل مركزاً مستقلاً للنشاط الذاتى . وإذا كان ثمة فارق جوهرى بين « التعاطف » و « الحب » — كما سنرى فيما بعد — فذلك لأن التعاطف عاجز عن تحويل العلاقة السطحية الخارجية إلى علاقة عميقة باطنية ، كما يفعل الحب — . حقاً إن التعاطف مصدر هام من مصادر الحياة الاجتماعية ، لأنه يسمح لنا بأن نتفاهم مع زملائنا ، وأصدقائنا ، وأقاربنا ووطنينا ، وأهل بلدنا ، وجماعات المنتسبين إلى حضارتنا أو تراثنا الاجتماعى ، ولكن من المؤكد أن أمثال هذه العلاقات الاجتماعية (القائمة على التعاطف) قلما تسمح لنا بأن ننفذ إلى باطن الشخصيات التي

تتعامل معها ، أو تتصل بها ، أو تُقبل عليها ، أو نستجيب لها ، أو نندمج في أوساطها .

وهنا تثار مشكلة الأصل في « التعاطف » ، فبرى ما كس شار يقرر أن عاطفة المشاركة الوجدانية تمثل وظيفة أولية للروح الإنسانية ، بمعنى أنها حافز فطري لا يرتد إلى عمليات الحياة الفردية ، سواء أ كانت محاكاة ، أم تقمصاً وجدانياً ، أم هلوسة ، أم مجرد وهم . ولكن ، على حين يسلم كل من دارون وسبنسر بأن التعاطف فطري في الإنسان ، نراها يقرران أنه يمثل كسباً اجتماعياً حققه النوع البشرى . وحجة دارون في هذا الرأي أن نشأة المشاعر التعاطفية وترقيها قد كانا ثمرة لنشأة الغريزة الاجتماعية وترقيها . وآية ذلك أن الحيوانات التي وجدت في الحياة الاجتماعية وسيلة نافعة للمحافظة على بقاء نوعها ، لم تلبث أن فطنت إلى ما للمشاعر التعاطفية من قيمة كبرى في تقوية أسباب تماسكها واتحادها ، بينما لم تجد أمثال هذه المشاعر أية فرصة للتكون أو الترقى لدى الحيوانات المتوحشة التي كانت تحيا حياة انغزالية منفردة . وتبعاً لذلك فإن المشاعر التعاطفية في نظر دارون لا تخرج عن كونها مجرد « ظواهر مصاحبة » للحياة الاجتماعية ، أعنى أنها مجرد أعراض للغريزة الاجتماعية التي تدفع بالحيوان إلى الانضمام للقطيع . وبمجرد ما تتكون المشاعر التعاطفية ، فإنها سرعان ما تقوى وتترقى بتزايد مصالح أفراد الجماعة ، فلا تلبث المشاركة الوجدانية أن تنمو بنمو الحياة العقلية ، وتزايد درجة التضامن بين أبناء المجتمع الواحد ، واتجاه الصراع من أجل البقاء نحو الطبيعة بدلا من استمراره بين الأفراد أنفسهم . ومن هنا فإن هربرت سبنسر يقرر أن تطور الإنسانية سائر حتما في طريق ازدياد التعاطف وترقى الإيثار ، على حين أن الأنانية وانعدام المشاعر التعاطفية يمثلان ظاهرة تخلفية تعبر عن ضرب من النكسة أو الارتداد نحو طور المهمجية . وما دامت الإنسانية سائرة في طريق التقدم ، فإن الهدف المثالي الذي تسعى سائر الجماعات نحو بلوغه - (٦ - فلسفة)

هو القضاء على الحروب ، وتحقيق الاستقرار الصناعي ، وتوفير أسباب التوازن الاجتماعى .

بيد أن نظرية كل من دارون وسبنسر في تفسير نشأة التعاطف ، إنما تنطوى فى الحقيقة على خلط واضح بين « المشاركة الوجدانية » و « العدوى الوجدانية » . فليس من التعاطف فى شىء أن تنتقل الانفعالات أو العواطف التى يستشعرها حيوان ما إلى حيوان آخر ، وليس من التعاطف فى شىء أيضاً أن تتنوع أشكال « العلاقات الاجتماعية » القائمة بين أفراد الجماعة الواحدة . وأبسط دليل على أن « التعاطف » لا يسير دائماً جنباً إلى جنب مع نمو الحياة الاجتماعية ، أن عواطف كالقسوة ، والوحشية ، والخبث ، والغيرة ، والحسد ، والتشقى ، والتلذذ بروية الآلام الآخرين (وما إلى ذلك) هى جميعاً مما ينشأ فى كنف الحياة الاجتماعية ، نتيجة لإدراك حالات الآخرين الوجدانية . ومعنى هذا أن نمو الحياة الاجتماعية لا يؤدى بالضرورة إلى تقوية أو اصر التفاهم والمحبة والمشاركة بين الأفراد ، بل هو قد يؤدى أيضاً إلى تزايد أسباب التعارض والنزاع والعداوة بينهم . وآية ذلك أن المشاركة قد تتخذ صورة سلبية ، فيتألم المرء لسرات الآخرين ، ويُسرّ لآلامهم ، بدلاً من أن يفرح لفرحهم ويتألم لآلامهم . وفى هذه الحالة لا يمكن لأحد أن يزعم أن مثل هذه المشاركة الوجدانية تنطوى على أية قيمة إيجابية ، فضلاً عن أننا لا نستطيع أن ندعى أن تقدم الحياة الاجتماعية (أو الحضارة البشرية بصفة عامة) قد اقترن بتزايد مظاهر الإيثار ، والتعاطف ، والمحبة . ومن هنا فإن ما كس شار لم يجانب الصواب حين قال إن تقدم الحضارة البشرية قد اقترن بتزايد « فضائل » الإنسان ، ولكنه قد اقترن أيضاً بتزايد « رذائله » .

أما فيما يتعلق بما زعمه دارون من أن المشاعر التعاطفية هى مجرد « ظواهر عرضية » تصاحب نمو « الفريضة الاجتماعية » ، فإن شار يردّ على هذا الزعم بقوله إن إدراكنا لغيرنا من الكائنات الحية الأخرى بوصفها كائنات حية ، ومشاركتنا

لها في وقائنها النفسية ، ليسا ثمرة للحياة الاجتماعية ، بل هما (في صورة أو أخرى) مجرد هبة كامنة في كل ما هو حيّ . فليس التعاطف نتيجة للحياة الاجتماعية ، بل هو شرط لكل « تطبع اجتماعي » . وآية ذلك أننا حينما نتحدث عن الحياة في الجماعة ، فإننا نعني « وجود الأفراد بعضهم من أجل البعض الآخر » . ومن هنا فإنه لا موضع للحديث عن علة ومعلول بالنسبة إلى الحياة الاجتماعية والمشاركة الوجدانية في الحياة النفسية للآخرين ، بل كل ما يمكن قوله هو أن ثمة علاقة تآزر متبادل بين نموّ الحياة الاجتماعية وترقيّ ملكة المشاركة الوجدانية ، دون أن تكون الأولى منهما علة تجريبية لتكوّن الثانية أو تطورها .

والواقع أنه إذا كان من الخطأ أن نعتبر « التعاطف » ظاهرة ثانوية تصاحب خبرات أخرى (سواء أكانت نفسية أم اجتماعية) ، فذلك لأننا كثيراً ما نتعاطف مع حالات وجدانية لم يسبق لنا اختبارها سيكولوجياً ، أو الاستجابة لها في صميم حياتنا الاجتماعية . ولولا هذه المقدرة الحيوية الموجودة لدينا على مشاركة الغير وفهم مواقفهم النفسية والاجتماعية ، لكان كل فرد منا مجرد سجين يحيا أسيراً لتجاربه الخاصة وخبراته الذاتية . حقاً إن كثيراً من الفلاسفة المعاصرين — من أمثال سارتر وألكييه وغيرهما ^(١) — يتوهمون أن « الانفصال » هو الكلمة الأخيرة في قصة الوجود البشري (كما سبق لنا القول) ، ولكن هؤلاء أنفسهم مضطرون إلى الاعتراف بأن هذا « الانفصال » يفترض اتصالاً سابقاً ، أو على الأقل « إمكانية الوجود من أجل الآخرين » *l'être pour autrui* . ومن هنا فإن إنكار أهمية « التعاطف » في حياة الوجود البشري إنما يؤدي في خاتمة المطاف إلى حبس كل ذات فردية في قوقعة صلبة ، وكأن من المستحيل على « الأنا » أن يتجرد من تجاربه الذاتية لكي يدرك « الآخر » أو يتعاطف معه ! ولكن

(١) ارجع مثلاً إلى كتاب ألكييه *Alquie* : « الحنين إلى الوجود » *La Nostalgie de l'Être* (سنة ١٩٥٠) للوقوف على نقده لفكرة سارتر في « التعاطف » ، وتأكيده للانفصال بين الذات (الفصل الرابع) .

التاريخ نفسه يروى لنا أن بوذا كان ربيب النعمة والثراء ، وأنه كان يحيا في وسط حافل بالمتع واللذات ، ولكنه مع ذلك لم يلبث أن تفتح لكل ما في الوجود من ألم وشقاء ، حينما وقعت عيناه على بعض نماذج بشرية للمرض والفقر . وحسبنا أن نقرأ رواية تولستوى المسماة باسم « السيد والرفيق » لكي نرى المالك الإقطاعي المتكبر المتجبر يتناسى أنانيته ، ويتجرد من طغيانه ، حين يقع بصره على منظر رقيق الأرض المريض الذي كاد البرد أن يفتك به ، فأصبح قاب قوسين أو أدنى من الموت ! وهكذا تفتح قلب هذا السيد المستبد لآلام عبده ، فصار قديراً على رؤية ما ظل عاجزاً طوال حياته عن رؤيته ، وأصبح في وسعه أن يفهم ما استحال عليه فهمه خلال سنين عديدة . ولا نرانا في حاجة إلى الاسترسال في ذكر أمثال هذه النماذج السامية ، فإن حياتنا العادية نفسها حافلة بالأمثلة الكثيرة التي تشهد بأن « التعاطف » قد ينبثق في نفوسنا على حين فجأة دون أن تكون ثمة سوابق نفسية تبرر ظهوره في هذه اللحظة دون تلك . وقد نجد أنفسنا أحياناً بإزاء آلام كبرى يعانها الآخرون فلا نكاد نتجاوب مع أصحابها ، بينما قد تجيء أحداث تافهة — في مناسبات أخرى — فتتولد لدينا استجابة وجدانية عنيفة يظل تأثيرها حياً فعلاً في نفوسنا أمداً طويلاً من الزمن ، وكأننا بإزاء نور ساطع جاء على حين فجأة فبدد ظلمات غرفة مُعتمة ، أو كأننا بإزاء ريح عاصف هبّ على غير انتظار ففتح النوافذ المغلقة !

ولسنا نريد أن نتوقف طويلاً عند دراسة الوظيفة الأخلاقية للتعاطف ، ولكن حسبنا أن نشير إلى أن بعض فلاسفة الأخلاق من أمثال آدم سميث Adam Smith قد أرجعوا كل المشاعر الأخلاقية إلى عاطفة « المشاركة الوجدانية » . وحجة أصحاب هذا الرأي أن « محبة القريب » إنما ترتدّ في نهاية الأمر إلى عملية التعاطف معه ، بحيث نتألم لألمه ، ونفرح لفرحه . فليس في وسعنا (فيما يقول آدم سميث) أن نكون أى حكم أخلاقي ، اللهم إلا إذا أقمناه على دعامة من التعاطف . ولئن كان الإنسان قد يصدر بعض الأحكام الأخلاقية على نفسه ، إلا أن هذه

الأحكام لا تخرج عن كونها تقييمات غير مباشرة يضع فيها الإنسان نفسه موضع الآخرين ، فيتأمل سلوكه ، ويحكم على نفسه بـ «الآخر» الذى يتعاطف معه ... ومعنى هذا أن المرء لا يُصدر على نفسه أحكاماً أخلاقية — إيجابية كانت أم سلبية — اللهم إلا حين يشارك «الآخر» (أو المتأمل) كراهيته ، أو غضبه ، أو حنقه ، أو استياءه ، أو ما إلى ذلك من العواطف التى يستشعرها بإزائه (هو) . وتبعاً لذلك فإن ما نسميه باسم «تبيكيت الضمير» إنما هو ثمرة لذلك الفعل المباشر الذى يُحدثه فى نفوسنا موقف الآخرين السلبي بإزائنا . ويمضى أصحاب هذا الرأى إلى حدّ أبعد من ذلك فيقولون إن جميع القيم الأخلاقية لا يمكن أن تُعدّ قيماً بمعنى الكلمة ، اللهم إلا إذا أمكن إرجاعها إلى عاطفة «المشاركة الوجدانية» . ومن هنا فإن «الحبة» فى رأيهم هى أولى الفضائل ، لأنها ترتدّ بطريقة مباشرة إلى «التعاطف» .

بيد أن أصحاب هذه النظرية ينسون أو يتناسون أن المشاركة الوجدانية الخالصة — من حيث هى كذلك — لا تنطوى فى ذاتها على أية صبغة أخلاقية . وعلى حين أن فكرة «القيمة» — كما يقول ماكس شرلر — متضمنة منذ البداية فى أفعال الحب (أو الكراهية) ، نجد أن التعاطف لا يعبر «القيمة» أى اهتمام . فأنا — مثلاً — قد أشارك «الآخر» آلامه أو أفراحه ، دون أن يكون لهذه الآلام أو الأفراح فى ذاتها أية صبغة أخلاقية (أو أية قيمة خلقية) . وأما «حبة القريب» بمعناها الصحيح فإنها قد تدفعنى إلى التألم لبعض المسرات التى يستشعرها هذا الشخص ، كأن أراه مثلاً يقسو فى معاملته للآخرين ، أو يتلذذ برؤية آلام الغير ، فلا أجدُ بدأً من أن أحزن لمسلكه هذا . وأما حين أشارك (أ) سروره لرؤية الآلام التى يعانىها (ب) من الناس ، فإن هذه المشاركة لا يمكن أن تُعدّ من كرم الأخلاق فى شىء . وتبعاً لذلك فإن ثمة فارقاً جوهرياً بين «الحبة» و «التعاطف» : لأن الحب فعل تلقائى يتعلق بقيمة أخلاقية ، أو ينصبّ على قيمة أخلاقية ، فى

حين أن التعاطف استجابة رَجْمِيَّة لا تنصبُّ في ذاتها على أية قيمة أخلاقية . وعلى الرغم من أن فلاسفة التعاطف هم على حق حين يقولون ان حكم الإنسان على نفسه مُتأثر الى حدّ كبير بأحكام الآخرين عليه ، إلا أن هذا لا يعنى أن كل ما يصدره الإنسان من أحكام ذاتية على نفسه هو بالضرورة وليد التعاطف أو المشاركة الوجدانية . ولو صحت هذه النظرية ، لكان من واجب البريء الذى تدينه الجماعة أن يشعر في قرارة نفسه بأنه مذنب ، ولكان من حق المذنب الجرمى الذى تبرّئه الجماعة (نظراً لبراعته في اظهار نفسه بمظهر الحمل الطاهر) أن يعتقد في قرارة نفسه بأنه برىء . ولكن التجربة تشهد بأننا لا ننسب إلى المجتمع في العادة مثل هذه « القدرة المطلقة » ، وبالتالي فإننا قلّمًا نرجع سائر الأحكام الأخلاقية الى مبدأ للمشاركة الوجدانية ، أو التعاطف مع الآخرين .

وربّما كان الخطأ الأكبر الذى وقعت فيه معظم المذاهب الأخلاقية الإنجليزية هو أنها قد حاولت أن ترجع « المحبة » الى « التعاطف » أو « المشاركة الوجدانية » . والأصل في هذا الخلط بين المفهومين أن « المحبة » I'amour في الفلسفة الخلقية التى نادى بها أمثال آدم سميث وبين Bain وغيرهما ، قد فُهِمَت بمعنى « الإحسان » bienveillance أو « الأريحية » أو « حب الخير » ، في حين أن مفهوم « الخير » Ie bien ليس بالضرورة عنصراً أساسياً جوهرياً من عناصر « الحب » . وآية ذلك أن الحب — كما يقول ماكس شرل — يتركز دائماً حول قيم شخصية ايجابية ، دون أن يقيم « للخير » أى وزن ، اللهم إلا من حيث أن هذا « الخير » نفسه قد يمثل هو الآخر قيمة شخصية . وهنا يقرر شرل أننا قد نحبُّ « أشياء » لا موضع للحديث عنها بوصفها قابلة لتلقى أمارات الإحسان أو مظاهر الأريحية ، كما هو الحال مثلاً حينما نكون بإزاء حبّ « الله » ، أو حبّ « الجمال » ، أو حبّ « الفن » ، أو حبّ « العلم » . . . الخ . ولكن لما كانت الأخلاق المسيحية قد جملت من « المحبة » واجباً ، فقد اختطت « المحبة » على الكثيرين بالإحسان أو الأريحية

أو الرحمة ، حتى لقد توهم البعض أن « المحبة » هي مجرد صورة موسّعة من صور « التعاطف » أو « الشفقة » أو « المشاركة الوجدانية » .

بيد أن الملاحظ — فيما يقول شلر — أن المحبة تنصبُّ دائماً على قيمة ما من القيم ، في حين أن المشاركة الوجدانية لا تستلزم بالضرورة مثل هذه العلاقة . ومن هنا فإن شار يفرق بين « حب الذات » و « الأنايية » المحضة ، بدعوى أن حب الذات يرتبط بقيمة ما من القيم ، فليس هناك موضع — بالتالى — للتوحيد بينه وبين مجرد « التعاطف مع الذات » . وفضلاً عن ذلك ، فإن الحب لا يمكن أن يُعدَّ مجرد « وظيفة » (أعنى وظيفة إحساس أو شعور) ، بل هو فعل وحركة . وعلى حين أننا عندما نستشعر عاطفة أو إحساساً ما ، فإننا نتخذ موقفاً سلبياً ، يستوى في ذلك أن نكون بإزاء قيم أم بإزاء حالات نفسية ، نجد أننا عندما « نحب » ، فإننا لا نكون بإزاء « وظيفة » أو « انفعال » ، بل نكون بإزاء حركة نفسية وفعل روى . ولو أننا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر فنومولوجية صرفة ، لكان في وسعنا أن نقول إنه يستوى أن نستشعر هذه الحركة النفسية بوصفها منبعثة من الموضوع أو من باطن الذات . أما عن « فعل » الحب نفسه ، فإنه لا يرتبط بالأنا أو « الذات » ، بل هو يرتبط بالشخص الذى لا يمكن بطبيعته أن يستحيل إلى مجرد « موضوع » للإدراك الحسى . هذا الى أن فى استطاعتنا أن ننظر إلى الحب باعتبار « نداء » appel أو « دعوة » من قبل الموضوع المحبوب ، فى حين أن هذه النظرة لا تنطبق بأى حال من الأحوال على العاطفة المحضة أو الشعور الخالص . ولعلّ هذا هو السبب فيما ذهب اليه أرسطو قديماً من أن « الله يحرك العالم على نحو ما يُحرك العشوقُ العاشق » (كتاب ما بعد الطبيعة) . والحق أن الحب إنما هو أولاً وقبل كل شيء « فعل تلقائى » acte spontané ، وهذه الحقيقة تصدق على « الحب المتبادل » نفسه ، كائنة ما كانت الحوافز التى عملت على ظهوره . وأما « التعاطف » فإنه — على العكس — استجابة أو ردّ

فعل ، بمعنى أنه موقف تراجيى Réactive . وعلى حين أننا لا نستطيع أن
« تتعاطف » (فيما يقول شلر) إلا مع كائنات حاسة أو قديرة على الإحساس ،
نجد أن « الحب » غير مقيد بمثل هذا الشرط ، بدليل أننا قد نحب موجودات
لا تتمتع بأى إحساس أو شعور أو إدراك . . . الخ .

حقاً إن ثمة روابط وثيقة بين الحب والتعاطف ، ولكن هذه الروابط
(فى نظر شلر) تنحصر فى حقيقة واحدة رئيسية ألا وهى أن الحب هو الدعامة
القوية التى ترسى قواعد التعاطف ، بحيث أنه إذا انعدم الحب انعدم بالتالى معه
كل تعاطف . هذا إلى أن اتجاه التعاطف يساير بكل دقة اتجاه الحب ، بمعنى أنه
حيثما تركز الحب (سواء أكان ذلك على التشرة السطحية للموضوع ، أم فى
قراره الشخصى العميق ، أم فى مشاعره الحسية ، أم فى مشاعره الحيوية ، أم فى
مشاعره الروحية) ، فهناك أيضاً لا بدّ من أن يتركز التعاطف . وتبعاً لذلك فإننا
لا نتعاطف مع الآخرين (فى معظم الأحوال) إلا بقدر ما نحبهم ، فضلاً عن أن
عمق تعاطفنا يتناسب تناسباً طردياً مع عمق محبتنا . ومن هنا فإننا حين لا نشعر
بحب عميق نحو الموضوع الذى يدفعنا إليه تعاطفنا ، فإن هذا التعاطف نفسه سرعان
ما يزول ، أو هو على أى الحالات يظل عاجزاً عن الوصول إلى أعماق الشخص .
ولكنّ هذا لا يعنى — فيما يقول ماكس شلر — أنه لكى نتعاطف مع أى
موضوع ، فإنه لا بدّ لنا بادية ذى بدء من أن نحبّه . وآية ذلك أننا قد نتعاطف
مع إنسان لا نشعر نحوه بأى حب ، كما قد يحدث مثلاً حينما نشفق على شخص ما ،
دون أن يكون فى موقفنا منه أى أثر من آثار الحب . ومع ذلك ، فإن ثمة ضرباً
من « الحب » يكمن فيما وراء هذه المشاعر التعاطفية ، لأننا قد نحب النوع الذى
ينتسب إليه هذا الإنسان ، أو الشعب الذى ينحدر منه ، أو الوطن الذى ينتمى
إليه ، أو السلالة التى يرجع إليها نسبه . . . الخ . وفى كل هذه الحالات ، يكون
هناك حبٌ شامل أو محبة كبرى هى التى تطوى فى ثناياها فعل التعاطف أو المشاركة

الوجدانية . وإذن فإنه لا بدّ لفعل التعاطف — إذا أريد له أن يكون شيئاً أكثر من مجرد « فهم » أو « تكرار وجداني » — من أن يعي متضمناً في فعل من أفعال « الحب » .

ولكن ، على الرغم من أنه قد يكون في وسعنا أن نستشعر ضرباً من التعاطف نحو شخص لا نكنُّ له أى حبّ ، إلا أنه ليس من الممكن على الإطلاق ألا نستشعر ضرباً من التعاطف نحو الشخص الذى نُحِبُّه . ومعنى هذا أن فعل الحب هو الذى يحدّد بدرجة اتساعه (أو امتداده) الدائرة التى يمكن لتعاطفنا أن ينتشر فى محيطها . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأنه يستحيل علينا أن نبغض وتتعاطف فى وقت واحد : فإن من الواضح أننا حينما نبغض شخصا ما من الأشخاص ، فإننا نستشعر ضرباً من الغبطة أو السرور لرؤية آلامه ، فضلاً عن أننا قد نحسُّ نحوه بجملة من العواطف الشريرة ، كالخقد والحسد ، والغيرة ، والتشفيء . . . الخ . هذا إلى أننا حينما نتعاطف مع شخص لا نُحِبُّه ، فإن الشخص الذى نتعاطف معه أو نشفق عليه ، قد يعتبر « تعاطفنا » أو « شفقتنا » ضرباً من الإهانة له ، وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن الشفقة الحقيقية إنما هى تلك العاطفة التى تصدر بدافع من المحبة الشخصية ، لا مجرد أداء واجب ، أو بدافع من الرحمة أو الإحسان إلى البشرية بصفة عامة . والظاهر أن الإعلاء من شأن « الألم » هو الذى حدا بالبعض — فيما يرى ماكس شلر — إلى إرجاع المحبة — بصفة عامة — إلى التعاطف أو الشفقة . ولكن هؤلاء ينسون أو يتناسون أن موضوع الحب الحقيقى ليس هو آلام الشخص الذى يتعذب ، بل هو تلك القيم الإيجابية الباطنية فى أعماق الشخص الذى نحاول — على العكس — أن نُخَلِّصَه من آلامه . وهكذا يُخَلِّصُ شلر إلى رفض كل محاولة يراد من ورائها إرجاع الحب إلى الشفقة أو التعاطف أو أية صورة أخرى من صور المشاركة الوجدانية .

تلك هى نظرة الفيلسوف الألمانى الفنومولوجى ماكس شلر إلى الصلة بين الحب

والتعاطف . ونحن نوافق شلر على ضرورة التفرقة بين « الحب » و « المشاركة الوجدانية » ، فإن من المؤكد أن التعاطف كثيراً ما يكون عابراً سطحياً ، في حين أن المحبة تهدف دائماً إلى اختراق القشرة السطحية من أجل النفاذ نحو النواة العميقة للشخصية . ومن هنا فإن شلر محق حين يقرر أن التعاطف عاجز عن أن يحوّل العلاقة السطحية الظاهرية إلى علاقة عميقة باطنية ، على نحو ما يفعل الحب . هذا إلى أن شلر لم يجانب الصواب أيضاً حينما ذهب إلى ربط الحب بالقيم ، وفصل التعاطف عن سائر النظرات التثويمية . وآية ذلك أن الحب الذي قد نكثته مثلاً نحو آثم أو مجرم لا يمكن أن يكون بمثابة تعاطف مع مشاعره الشريرة أو عواطفه الخبيثة ، بل هو ضرب من الاتصال المباشر بما يملكه هذا المجرم أو الشرير من صفات إيجابية ، منظوراً إليها في أسنى صورة من صورها . وفضلاً عن هذا وذاك ، فقد نجح شلر في التمييز بين الحب والتعاطف من حيث الدلالة النفسية لكل منهما ، إذ بين لنا بوضوح أن التعاطف وظيفة وجدانية أو استجابة عاطفية ، في حين أن الحب فعل تلقائي أو حركة نفسية .

بيد أن رغبة شلر الحادة في التفرقة بين المحبة والتعاطف ، قد دفعته إلى القول بأن التعاطف لا يكون إلا مع موجودات قديرة على الإحساس ، في حين أن الحب لا يعرف مثل هذا التجديد ، بدليل أنه قد يتجه نحو موضوعات لا تملك حساسية وجدانية أو مقدرة عاطفية ، كالجماد أو الطبيعة أو الجمال أو الفن . . . الخ . ولكن شلر يقنأسي أن للحب طابعا شخصيا يجعل منه منذ البداية خبرة ذاتية نتعرف فيها على « الآخر » بوصفه « شخصاً » ، فتقوم بيننا وبينه علاقة شخصية قوامها التبادل بين « الأنا » و « الأنت » . حقاً إننا قد نجيب « الوطن » أو « المجتمع » أو « الإنسانية » أو « الله » أو « القيم » أو ما إلى ذلك ، ولكن كل هذه الصور اللاشخصية من الحب إنما تخفى وراءها رابطة شخصية تجمعنا بذات حية أو ذوات مشخصة تتمثل في نظرنا تلك الموضوعات

المجردة . ومهما وقع في ظن شر أننا نحبّ أشياء عديدة لا تكاد تمتّ بأذى صلة إلى الإنسان ، فإن من المؤكد أن قيم تلك الأشياء لا تكاد تنفصل عن قيمة الإنسان . ونحن لا ننكر بطبيعة الحال أننا قد نحب الطبيعة ، أو الفن ، أو الله ، أو العلم ، ولكننا نميل إلى الظن بأن الإنسان حين يتعلق بأمثال هذه الموضوعات ، فإنه يسقط عليها عواطفه ومشاعره ، بدليل أننا لا نحبّ الطبيعة إلّا حية ، ولا نعبد الله إلّا بوصفه كائنًا مشخصًا ، ولا نعشق الفن إلّا باعتباره ظاهرة بشرية ، ولا نخلص للعلم إلّا من حيث هو رسالة إنسانية تجسّمت في شخصيات علماء كباستير وكوخ وإديسون ونيوتن وأينشتين ومدام كوري . . . الخ . وعلى كل حال ، فإننا لسنا هنا بصدد البحث عن ماهية الحب ، وإنما نحن بصدد الإشارة إلى الصبغة الإنسانية التي تتسم بها كل الاستجابات الوجدانية للموجود البشري ، سواء أكانت شفقة أم تعاطفًا أم حُبًّا . ولكننا إذا كنا قد حرصنا مع ذلك على التمييز بين التعاطف والحب ، فذلك لأن خبرتنا العادية نفسها قد أظهرتنا منذ البداية على أنه لا وجه للمقارنة بين التعاطف والحب من حيث الكيف ، والتنوع ، والعمق . وهكذا نعود فنقرر أن التعاطف عاجز عن تحطّي العوائق التي تفصلنا عن الآخرين ، في حين أن الحب يتجه أولاً بالذات نحو القرار الباطني العميق لذلك « الآخر » الذي ننبغي النفاذ إليه .

الباب الثاني
أشكال الحب

الفصل الرابع

الأمومة

(أوجب الأم لطفلها)

قد يعجب القارئ — لأول وهلة — حين يرانا نمضي مباشرة إلى دراسة « أشكال الحب » ، دون التوقف عند الحديث عن « ماهية الحب » . وربما كان للقارئ بعض العذر في هذا التعجب ، فقد اعتاد الباحثون أن يعرفوا موضوع دراستهم ، قبل أن يشرعوا في الحديث عن أشكاله . ولكن دراستنا السابقة لما سميناه باسم « أشباه الحب » ، قد أظهرتنا على أن « الحب » علاقة شخصية قوامها التبادل بين « الأنا » و « الأنت » . فلا بأس من أن نحاول اختبار صحة هذا التعريف المؤقت عن طريق تطبيقه على بعض الأشكال الرئيسية من ضروب الحب . وسيرى القارئ أن « الأنت » الذي يتجه نحوه الحب قد يكون أدنى من « الأنا » ، أو قد يكون مساوياً له ، أو قد يكون أعلى منه ، ولكنه في كل هذه الحالات لا بد من أن يتخذ صورة « شخص » يفتزعنا من أنانيتنا ، ويضطرنا إلى الاعتراف بما له من أهمية مطلقة . فالأم التي تحب طفلها ، والإنسان الذي يحب أخاه الإنسان ، والمتصوف الذي يناجي خالقه مناجاة العاشق للمعشوق : كل هؤلاء إنما يضحون بأنانيتهم ، ويحطمون قيود تركزهم الذاتي ، لكي يهبوا أنفسهم لذلك « الآخر » الذي أصبحوا يعيشون من أجله ، ولكي ينعلموا بعدوبة تلك « الحياة المزدوجة » التي تقوم على الأخذ والعطاء .

وهنا قد يقول قائل : « ولكن أي تبادل ذلك الذي تتسم به علاقة الأم بطفلها ؟ ألسنا هنا بأزاء ظاهرة غريزية تقوم على أساس بيولوجي محض ؟ » .

وردنا على هذا الاعتراض أن الأمومة أولاً ليست مجرد غريزة حيوانية ، وأن علاقة الأم بطفلها ثانياً علاقة ثنائية تقوم هي الأخرى على التبادل والتجاوب . ونحن لا ننكر — بطبيعة الحال — أن دافع الأمومة الذى يربط الأم بصغارها منذ البداية هو دافع غريزى وثيق الصلة ببعض الحاجات العضوية والضرورات الفسيولوجية . ولكننا نلاحظ — فى المملكة الحيوانية — أن الأم لا تبقى متعلقة بأبنائها ، اللهم إلا طالما كانوا صغاراً يحتاجون إلى رعايتها . وأما حين يصبح الحيوان الصغير قديراً على الاستقلال عن أمه ، والنهوض بحاجاته الخاصة ، فهناك لا يلبث دافع الأمومة أن يضعف ، لى ينتهى به الأمر إلى الزوال تماماً فى خاتمة المطاف . وقد تختلف مظاهر « الأمومة » باختلاف الفصيلة التى ينسب إليها الحيوان ، ولكن الملاحظ عموماً أن دافع الأمومة عند الحيوان هو مجرد مظهر غريزى حيوانى يعبر عن عملية فسيولوجية محددة . وأما لدى أنثى الإنسان ، فإن دافع « الأمومة » هو إلى حد كبير عملية فسيولوجية ترتبط بالكثير من الأرجاع الانفعالية التى لا تخلو من تعقيد^(١) . وليس معنى هذا أن الأمومة البشرية لا تخضع لمجموعة من الشروط الهرمونية ، والفسيولوجية ، والغريزية — كالأمومة الحيوانية سواء بسواء — ، وإنما كل ما هنالك أن بعض العوامل الحضارية والاجتماعية قد انضادت إلى غريزة الأمومة عند الإنسان ، فجعلت منها ظاهرة إنسانية معقدة ، كما سنرى بالتفصيل بعد حين .

بيد أن بعضاً من الباحثين يميل إلى القول بأن حب الأم لطفلها هو مجرد امتداد لأنانيتها أو حبها لذاتها . وأصحاب هذا رأى يؤكدون مع إدوارد هارتمان Hartmann أن حب الأم لطفلها هو صورة من صور غريزة المحافظة على البقاء ، لأنه ليس هناك فاصل لدى الأم بين جسدها وجسد طفلها . ولكن الملاحظ أنه حتى

(١) زكريا إبراهيم : « سيكولوجية المرأة » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧ ، الفصل الخامس ، ص ١١٦—١١٧ . وانظر أيضاً :

H. Deutsch : « Psychology of Women, » Vol. II., Ch. I., pp. 13-14.

قبل أن يولد الطفل ، فإن الأم ترى فيه موجوداً مستقلاً متمايزاً عنها ، بدليل أنها قد تستشعر مخاوف طبيعية تدور حول إمكان حدوث « سقط » يؤدي إلى نزول الجنين قبل أوانه . ومهما يكن من أمر ذلك « الاتحاد البيولوجي والفسولوجي » الذي يتم بين الأم والطفل طوال مدة الحمل ، فإنه ليس ثمة ما يبرر القول بأن عاطفة الأمومة هي مجرد استمرار لغريزة المحافظة على البقاء . حقاً إن بعض الأمهات قد يشعرن أثناء الحمل بوجود امتزاج سحري عجيب بينهن وبين الطفل ، وكأن ذات الأم قد ذابت تماماً في ذات الطفل ، ولكن من المؤكد أن هذا الشعور الوهمي الذي يرجع إلى تآزر العمليات العضوية المتحركة في حاجات كل من الأم والطفل لا يكفي للقول بأن ذات الأم وذات الطفل قد استحالتا إلى ذات واحدة ! ولئن كانت الأمهات النرجسيات كثيراً ما يجعلن من « الأمومة » مجرد صورة من صور « العشق الذاتي » ، إلا أن الأمومة الصحيحة إنما هي تلك التي تحب فيها الأم طفلها لذاته ، لا لذاتها . ومثل هذه الأمومة تفتضى حتماً اعتبار ذات الطفل ذاتاً مستقلة ، دون العمل على إلحاقها دائماً بذات الأم^(١) .

والواقع أنه إذا كانت الغريزة المحضة قد تدفع بالأم إلى العمل على زيادة حاجة الطفل إليها ، وكأنما هي تريد من جديد أن تعيده إلى أحشائها ، حتى تحميه وتقيه شر أخطار العالم الخارجي ، فإن الأمومة الصحيحة إنما هي تلك التي تحرص على نمو الطفل وترقيه ، وكان غاية الأم أن تضمن لطفلها أسباب الانفصال والاستقلال . ومن هنا فقد ذهب بعض علماء النفس إلى أن عاطفة الحب (أو الصلة الغرامية) هي على النقيض تماماً من عاطفة الأمومة (أو صلة الأم بطفلها) : لأن الحب يقوم على اندماج شخصين كانا منفصلين ، في حين أن الأمومة تستلزم انفصال شخصين

(1) M. Scheler : « Nature et Formes de la Sympathie », Payot, 1950, pp. 46-47.

كانا مندجين^(١). ولعل هذا هو السبب في أن الأمهات النرجسيات كثيراً ما يسنن إلى مستقبل أطفالهن ، إذ يعملن بحنانهن الزائد ، وعنايتهن الفائقة ، على تقوية وشائج « الحبل السرى » السيكولوجى الذى يربط بينهن وبين أطفالهن ! وإذا كانت « الأمومة » كثيراً ما تبدو في نظر بعض النساء بمثابة مهمة شاقة ، فذلك لأنها تنطوى على مظاهر صراع عديدة : صراع بين مطالب الذات وخدمة النوع ، وصراع بين ميل الأم للمحافظة على اتحادها بالطفل ونزوع الطفل نفسه نحو التحرر والاستقلال ، وصراع بين نرجسية الأم وضرورة التضحية وبذل الذات في سبيل الطفل ، وأخيراً صراع بين حب المرأة لنفسها وحبها لطفلها بوصفه ذاتاً مستقلة . وهذا هو السبب في أن حب الأم ، حين يكون حباً صحيحاً بمعنى الكلمة ، فإنه يجمع الغريزة الحيوانية البحتة ، لكي يتركز حول الطفل بوصفه موجوداً مستقلاً ينزع نحو الخروج من ظلمة الحياة العضوية الخالصة ، من أجل الوصول بالتدريج إلى نور الوعى أو الشعور . وهنا يكون مَثَلُ حب الأم كمثل أى حب آخر ، من حيث انه ينظر إلى الطفل بوصفه « حدثاً يراد الوصول إليه » *terminus ad quem* ، لا كما تفعل الغريزة التى تعدّه مجرد « حدث يراد الابتداء منه . » *terminus a quo* .

وثمة نظريات تفسر « الأمومة » على أنها مجرد « امتزاج وجدانى » يتم بين الأم من جهة ، وبين دوافع الطفل ومطالبه وحاجاته العضوية من جهة أخرى . وأصحاب هذا الرأى يميلون إلى القول بأن كل وجود الأم منحصر في إدراكها للعوامل الغريزية التى تتحكم في علاقتها بالطفل . ولاكننا حتى لو اقتصرنا على النظر إلى هذه العوامل الغريزية فإننا نقع حتماً في خطأ فادح لو تصورنا أن الأفعال التى تقوم بها الأم حين ترعى أبناءها وتعنى بهم إنما هى وليدة خبرة مباشرة تعيش فيها الأم بطريقة تجريبية صميم حاجات الطفل الحيوية وحالاته المتغيرة ، على نحو ما تبدو

(1) E. Fromm : «The Art of Loving», London, Unwin, 1962, P. 41.

لها عبر ظواهره التعبيرية . والواقع أن هذه الظواهر التعبيرية — كما لاحظ ما كس شار — ليست سوى مجرد « أمارات جسمية » تنجح شيئاً فشيئاً — بمرور الزمن — في إيجاد ضرب من الترابط الفائق للتجربة *connexion supra-empirique* بين الإيقاع الحيوى للأُم والإيقاع الحيوى للطفل ، وفقاً للأدوار التي يجتازها الطفل في مراحل نموه وتطوره . فهناك مثلاً ضرب من التوافق أو للتكيف بين الإيقاع الذي بمقتضاه يمتلئ صدر الأم باللبن ، وهو ما يولد لديها الحاجة إلى تفرغ ثديها ، والإيقاع الذي بمقتضاه يسيطر الجوع على الطفل . وهناك أيضاً تكيف مماثل بين اللذة التي تستشعرها الأم حين تقدم ثديها للطفل ، واللذة التي يستشعرها الطفل حين يرضع لبن أمه . ومعنى هذا أن هناك ضرباً من التقابل بين مظاهر غريزة إرضاع الطفل ومظاهر جوع الطفل ؛ وهذا التقابل هو الذي يسمح للأُم بإدراك جوع الطفل — في مراحلها المتعاقبة — إدراكاً حدسياً مباشراً . وهناك جوانب أخرى لازالت مجهولة لدينا ، ولكنها تثبت لنا أن الأم تملك نظاماً خاصاً من الإشارات العضوية هو الذي يسمح لها بأن تتقبع التطور الحيوى للطفل ، وهو الذي يتيح لها التعرف على حالات الطفل المتوالية بشكل أعمق وأفضل مما قد يتاح لأي شخص آخر . ومن هنا فإن الأم كثيراً ما تكون قادرة على تشخيص أمراض أطفالها بطريقة حدسية موفقة ، مما قد يدهش له الطبيب المعالج نفسه . وهذا هو السبب في أن « حب الأم » قد اعتبر في كل زمان ومكان « حباً فريداً في نوعه » ، أو حباً لا سبيل إلى تعويضه ، حتى بغض النظر عن المنافع المادية التي تترتب عليه . حقاً إن ولادة الطفل تستلزم — كما يقول شار — حدوث اتصال بين جسم الأم وجسم الطفل ، ولكن هذا الاتصال — على الأقل في بداية حياة الطفل — لا يعنى حدثاً قاطعة تامة أو تصدع كامل للوحدة النفسية والحيوية (السابقة للشعور) التي كانت تجمع بينهما ؛ وإنما تظل هذه الوحدة قائمة ، دون أن تصبح متوقفة بأسرها على تأويل الأم للمظاهر الحيوية

عن طريق الاستعانة بنسق من الأمارات الجسمية : *signes physiques* .

ونحن نوافق شار على القول بأن حب الأم هو أعلى صورة من صور الحب : فإنه لمن المؤكد أننا هنا بإزاء حب إنتاجي يقوم في صميمه على الرعاية والمسئولية . ولكننا لا نستطيع أن نأخذ برأى شار حين يتساءل قائلاً : « ماذا عساها تريد ، تلك الأم التي تتأمل بحدب وعطف طفلها الفارق في سكون النوم ؟ » . أليس في هذا القول ما قد يوحى بأن حب الأم هو مجرد تأمل وجداني محض ، وكأن ليس ثمة في « الحب » فاعلية تحقق ، أو نشاط يؤدي ؟ ولكننا نجانب الصواب حتماً لو تصورنا « الحب » على أنه سكون حامل يقتصر فيه على تملّي صورة المحبوب ، بدلا من أن نتصوره على أنه طاقة فعّالة تريد أن تسهم في تحقيق ذات « الآخر » ، وتعمل على ترقى شخصية ذلك « الأنت » الذي تحبه^(١) .

وهذه الحقيقة تصدق بصفة خاصة على حب الأم لطفلها : فإن هذا الحب ليس مجرد حالة سلبية انفعالية ، أو تأثير وجداني خالص ، بل هو حالة إيجابية فعّلة يرتبط فيها الوجدان بالعمل . ولما كان الإنسان كما قال أحد علماء النفس المعاصرين « إنما يجب ما يعمل من أجله ، ويعمل من أجل ما يحبه » ، فليس بدعاً أن نرى الأم تحب طفلها ، وتعمل من أجله ، وتأخذ على عاتقها مسئولية وجوده ، ونموه ، وترقيته . وإذا كان « الحب » هو بمعنى مامن المعاني مسئولية الأنا عن الأنت ، فذلك لأن الإنسان لا يشعر بالمسئولية إلا نحو ما يحبه أو من يحبه ، بدليل أن المسئولية هي في أصلها ضرب من « التجاوب » الذي يمليه على المرء اهتمامه بالموضوع المحبوب . وليس من قبيل الصدفة أن يكون الأصل الاشتقاقي لكلمة *responsibility* في الإنجليزية (أو *responsabilité* في الفرنسية) هو كلمة *responso* (أو *réponse* بالفرنسية) التي تعنى الإجابة أو الاستجابة ، مما يدل على أن الشخص المسئول إنما

(1) Cf. M. Nédoncelle : “Vers une Philosophie de l’Amour,” 1957, p. 17.

هو ذلك الذى يسأل فيجيب ، ويرجع إليه فيستجيب ، لأنه يشعر باهتمام كبير نحو موضوع حبه ، ولأنه يعرف أن من واجبه العناية به^(١) . . .

والحق أن « الأمومة » فى صميمها إنما هى وظيفة نفسية تضطلع بها المرأة حين تأخذ على عاتقها مسئولية رعاية الطفل والعمل على تربيته . ولكن ليس يكفى أن تقوم الأم برعاية طفلها والحفاظة على بقائه ، بل لابد لها أيضاً من أن تسكفل له أسباب حب الحياة والتعلق بها . . . وإذا كانت التوراة قد وصفت « الأرض الموعودة » بأنها « أرض تقطر لبناً وعسلاً » ، فإن فى استطاعتنا أن نقول إن الأم الصحيحة هى تلك التى توفر لطفلها اللبن والعسل ! وليس « اللبن » سوى الرعاية والمسؤولية والحفاظة على البقاء ، فى حين أن « العسل » هو حب الحياة والتمتع بالوجود . وإذا كانت معظم الأمهات يوفرن لأبنائهن « اللبن » ، فإن قليلات هن اللاتى يوفرن لهم الشهد أو العسل ! والسبب فى ذلك أنه لكى يتسنى للأم أن تسكفل لطفلها « الشهد » ، فإنه ليس يكفى أن تكون هى نفسها « أمًا صالحة » ، وإنما لابد لها أيضاً من أن تكون أمًا سعيدة فى حياتها الخاصة . وكما أن « قلقى » الأم كثيراً ما يمتد إلى نفسية الطفل ، فإن سعادتها أيضاً لابد من أن تترك أثرها فى نفسه . ومن هنا فإنه ليس من العسير على المرء أن يقيم تفرقة واضحة بين الأطفال الذين رضعوا اللبن أمهاتهم فقط ، وأولئك الذين ذاقوا فى طفولتهم اللبن والشهد^(٢) !

ولو شئنا أن نجد وصفاً دقيقاً لحب الأم ، لكان فى وسعنا أن نقول إنه حب غير مشروط يقوم على العطاء أكثر مما يقوم على الأخذ . فى أثناء عمالية تكوّن الجنين يعمل جسم الأم من أجل الطفل ؛ ثم يولد الطفل فيكون حب الأم له بمثابة جهد تبذله من أجل مساعدته على النمو . ولا يتوقف حب الأم لطفلها على بعض

(1) E. Fromm : “Man for Himself”, N-Y., Reinhart Inc., 1960, pp. 98—99.

(2) E. Fromm : “The Art of Loving”, Unwin, 1962 p. 40.

المشروط التي لا بد له من أن يحققها حتى يظفر بجبها ، وإنما الملاحظ أن هذا الحب هو منذ البداية فعل غير مشروط لا يستند إلا إلى حاجة الطفل واستجابة الأم . ومن هنا فإنه ليس بدعاً أن يعد « حب الأم » رمزاً لأعلى صورة من صور الحب ، سواء أكان ذلك في الكتب الدينية ، أم في اللوحات والأعمال الفنية . ولو أننا عدنا إلى الكلمة العبرية التي وردت في الكتب المقدسة للإشارة إلى حب الله للإنسان ، وحب الإنسان لأخيه الإنسان ألا وهي كلمة rachamim لوجدنا أن الأصل الاشتقاق لهذه الكلمة هو اللفظ العبري rechem ومعناه « رحم » ، مما يدل على أن حب الأم هو النثل الأعلى لكل ما عداه من أشكال الحب ^(١) .

ولكن بيت القصيد في « حب الأم » هو أنه حب ناضج يقوم على حاجة الطفل إلى الأم ، وحاجة الأم إلى الطفل . وعلى حين أن الطفل يحب أمه لأنه في حاجة إليها ، نجد أن الأم في حاجة إلى الطفل لأنها تحبه . وبينما يحب الطفل أمه لأنه يشعر بأنه محبوب من جانبها ، نجد أن الأم تشعر بأنها محبوبة لأنها تحب !

وهنا قد يحسن بنا أن نعقد مقارنة قصيرة بين حب كل من الأم والأب لأطفالهما ، حتى نقف على الطابع المميز للأبوة بوصفها « حباً غير مشروط » . وأول ما يروغنا في هذا الصدد هو أنه ليس ثمة « حب أبوي » يقابل على وجه الدقة « حب الأم » ، وإنما المشاهد في معظم الحالات أن حب الأب للطفل هو مجرد صدى للحب الذي يستشعره الرجل نحو أم الطفل . وأما لدى الأم ، فإن حب الطفل حب مباشر مستقل تمام الاستقلال عن العواطف التي قد تستشعرها الأم نحو الأب . هذا إلى أن حب الأم لطفلها حب غير مشروط ، لأنه ينصب على « وجود » الطفل لا على سلوكه ، في حين أن حب الأب لطفله حب مقيد تحدده بعض الصفات الخاصة التي قد يتمتع بها الطفل . حقا إن الأب أيضاً يحب طفله

(1) E. Fromm : “ Man for Himself. ” N - Y. Reinhart. pp. 99 - 100.

« لأنه طفله » (مثله في ذلك كمثل الأم) ، ولكننا هنا بصدد نتيجة قد تربت على « حكم » judgement ، لا بصدد عاطفة مباشرة تلقائية ، كما هو الحال بالنسبة إلى الأم . وهذه الطريقة المباشرة التلقائية التي تشعر الأم على نحوها بأن الطفل « هو طفلها » ، وذلك الميل الأولى التامنى الذى يدفعها إلى التماق بالطفل حتى قبل أن يولد ، إنما هما خاصيتان تدخلان في تكوين الشعور الأسمى - من حيث هو كذلك - مما لا نجد له أذى نظير في شعور الرجل . ومن هنا فإن ميل المرأة إلى إنجاب النسل ميل أولى غرزى ، في حين أن رغبة الرجل في إنجاب النسل هي مجرد « رغبة » تستند إلى مبررات أو « أسباب عقلية » ، دون أن يكون لها طابع الميل الحقيقي الموجود لدى المرأة . وفضلاً عن ذلك ، فإن حب الأب للطفل لا يظهر إلا حين يكون الطفل قد قطع شوطاً غير قابل في نموه أو تطوره ، أعنى حين تكون ذات « الطفل » قد أخذت تؤكد نفسها بصفة واضحة .

بيد أن السمة الأساسية التي تميز الحب الأبوى عن حب الأم إنما هي - كما سبق لنا القول - أن الأول منهما مقيد أو مشروط ، في حين أن الثانى منهما مطلق أو غير مشروط . ونحن نعرف كيف أن الأم تحب وليدها لأنه ثمرة بطنها ، لأنه قد استوفى هذا الشرط أو ذلك . والظاهر أن « الحب اللامشروط » يشيع حاجة دفينية في نفس الإنسان بصفة عامة ، لا في نفس الطفل لحسب ، لأن كلا منا يريد لنفسه أن يكون « محبوباً » لذاته ، لا بسبب ما يتمتع به من صفات . ولعل هذا ما عناه بسكال عندما قال إنه « حينما يحبني أحدهم لما أتمتع به من مزايا ، أو ما أنصف به من صفات ، فإنه عندئذ إنما يحب « صفاتي » ، ولا يحبني « أنا » نفسى ! » هذا إلى أن الإنسان حينما يُحِبُّ لمزاياه أو أفضاله ، أعنى لأنه استحق بالفعل هذا الحب ، فإنه كثيراً ما يجد نفسه نهياً للشكوك والظنون ، إذ قد يشك في مدى قدرته على إرضاء الشخص الذى يريد أن يظفر بحبه ، أو قد يخشى دائماً أن يتعرض حبه لخطر الفناء . وليس من شك في أن الحب المكسوب (حتى ولو كان

مستحقاً عن جدارة) لا بد من أن يخلف في النفس إحساساً مسريراً بأن المرء لم يجب لذاته ! وحينما يشعر الإنسان بأن حب الآخرين له هو وليد إعجابهم به ، أو إرضائه لهم ، فإنه يحس في أعماق نفسه بأنه لم يظفر بحبهم على الإطلاق ، بل كل ما هنالك أنه قد استخدم بوصفه مجرد أداة أو مطية لتحقيق أغراضهم ! وسواء كنا أطفالاً أم بالغين ، فإننا جميعاً نحن إلى ذلك « الحب اللامشروط » الذي يجنبنا معه الآخرون لدواتنا ، لا لدواتهم ! وإذا كانت الغالبية العظمى من الأطفال هي — لحسن الحظ — متمتعاً تمتعاً كافياً بهذا النوع من الحب ، فإن معظم البالغين يجدون صعوبة كبرى في الظفر بمثل هذا « الحب اللامشروط » .

وهنا يظهر الفارق الكبير بين حب الأم لطفلها وحب الأب له . فعلى حين أن الأم هي من الطفل بمثابة التربة التي صدر عنها ، أو الطبيعة التي انبثق منها ، أو الأرض التي ترعرع فيها ، نجد أن الأب لا يمثل على الإطلاق أية صورة من صور البيئة الطبيعية أو الموطن الأصلي . ولما كانت علاقة الأب بالطفل — في السنوات الأولى من حياته — هي في العادة علاقة بسيطة ، فإن أهميته في هذه الفترة المتقدمة لا يمكن أن تقارن بأهمية الأم . ولكن ، إذا كان الأب لا يمثل العالم الطبيعي (الذي تمثله الأم) ، فإن هذا لا يمنعه من أن يمثل القطب الثاني للوجود الإنساني ، ألا وهو عالم الفكر ؛ عالم القانون والنظام ، عالم المصنوعات البشرية ؛ عالم الجهد والمخاطرة والإنفاق . ومن هنا فإن الأب هو المعلم الذي يأخذ بيد الطفل ، وهو المرشد الذي يريه الطريق إلى العالم الخارجي !

وثمة وظيفة أخرى يضطلع بها الأب ، وتلك وظيفة مترقية قد ظهرت في بعض المجتمعات المتطورة اجتماعياً واقتصادياً ، وآية ذلك أنه لما ظهر نظام « الملكية الفردية » ، ولما أصبح في الإمكان توريث الملكية الفردية لأحد الأبناء ، فقد أخذ الآباء يدققون في اختيار الأبناء الذين يمكنهم أن يمهّدوا إليهم بثرواتهم . وقد كان طبيعياً أن يقع اختيار كل أب — في مثل هذه الحالات — على الابن الذي كان

يفضله على سائر إخوته ، فكان وريث كل أب وإنما هو الابن الذي يشبهه ، أو الابن الذي ينجح في اكتساب حب والده . وهنا يظهر الطابع الشرطي للحب الأبوي ، فإن لسان حال الأب يقول : « إنني أحبك لأنك تحقق آمالي ، ولأنك تضطلع بأداء واجبك ، ولأنك على صورتي ومثالي . » وتبعاً لذلك ، فإن للحب الأبوي المشروط مظهرين : مظهراً سلبياً ، ومظهراً إيجابياً . والمظهر الأول منهما يتجلى في كون الحب الأبوي كسباً يظفر به الابن عن استحقاق أو جدارة ، وبالتالي فإنه معرض في كل حين للضياع أو الفقدان ، إذا لم يحقق الابن ما يطلب إليه أو ما يرجى منه . وهذا هو السبب في أن فضيلة « الطاعة » هي أولى الفضائل جميعاً في شرع الحب الأبوي ، في حين أن التمرد أو العصيان هو الخطيئة الكبرى التي يعاقب عليها الطفل بالحرمان من العطف الأبوي . وأما الجانب الإيجابي من ظاهرة « الحب الأبوي » فهو أنه لما كان هذا الحب مشروطاً ، فإن في وسع الطفل أن يفعل شيئاً لكي يظفر به ، وبالتالي فإن في إمكانه أن يكتسبه بجهده الخاص . ومعنى هذا أن حب الأب هو في متناول الابن أو تحت طائلته ، في حين أن حب الأم خارج تماماً عن دائرة مكاسبه !

وليس من شك في أن الموقف الوجداني لسكل من الأم والأب بإزاء الطفل إنما يتجاوب مع حاجات الطفل نفسه . فالطفل الصغير — مثلاً — هو في حاجة ماسة إلى حب الأم اللامشروط ، لأنه أحوج ما يكون إلى رعاية جسمية ونفسية تأخذ على عاتقها مسئولية « وجوده » بأكمله . فإذا ما تجاوز الطفل سن السادسة ، بدأ يشعر بالحاجة إلى محبة الأب ، وسلطته ، وتوجيهاته . وهنا تكون وظيفة الأم هي أن تكفل للطفل الإحساس بالأمن والطمأنينة ، في حين تصبح وظيفة الأب هي الاضطلاع بتعليم طفله ، وإرشاده ، وتزويده بالقدرة على مواجهة المشكلات التي سيلقاها في المجتمع . وليس من شأن الطمأنينة التي تكفلها الأم للطفل أن تقف حجرة عثرة في سبيل نموه ، أو اتكاله على نفسه ، وإنما لا بد من

أن يكون الهدف الذى تعمل من أجله هو أن تساعد طفلها على بلوغ مرحلة النظام النفسى ، أعنى مرحلة الانفصال والاستقلال . وكذلك ليس من شأن التربية التى يمنحها الأب لطفله أن تتخذ صورة قيادة غاشمة تقوم على التهديد والوعيد ، بل لا بد للأب من أن يعمل على زيادة إحساس الطفل النامى بكفاءته وقدرته على توجيه نفسه ، حتى يتمكن الابن يوماً من أن يستغنى عن سلطة والده ، لىكى يستمد سلطته من أعماق نفسه .

وحينما يتم اكتمال نضوج الشخصية ، فإن الابن لا بد من أن يصبح قديراً على الاستقلال بنفسه ، لىكى يكون أماً وأباً لنفسه ! وهنا تكون « الصحة النفسية » بمثابة ضرب من التوازن الذى يقيمه الشخص الناضج لنفسه بين شريعة الأم وشريعة الأب ، بين الحب المطلق اللامشروط والحب المقيد المشروط ؛ بين الشعور بالأمن والطمأنينة والنزوع نحو العمل والمخاطرة ؛ بين القدرة على الحب والميل إلى تحكيم العقل وإصدار الأحكام . ومعنى هذا أن الطفل لا يستدمج أو يمتص (فى صميم ذاته العليا) كلام من الأم والأب ، كما يزعم فرويد ، وإنما هو يبتنى لنفسه ضميرين مختلفين : أحدهما يستند إلى شريعة الأم القائمة على الحب ، والآخر يستند إلى شريعة الأب القائمة على العقل والحكم . وليست الأمراض النفسية المتنوعة سوى صور مختلفة من معجز الشخص البالغ عن إقامة ضرب من « التوازن » بين هذين الضميرين ^(١) .

ولو شئنا الآن أن نجد وصفاً مشتركاً نصف به حب كل من الأم والأب لطفلها ، لكان فى وسعنا أن نقول إن « حب الوالدين » ضرب من المعرفة القلبية التى يتم عن طريقها النفاذ إلى صميم ذات الطفل . وآية ذلك أن حب الوالدين لطفلها هو الذى يسمح لها بأن يربا فيه موجوداً فريداً أو مخلوقاً ممتازاً لا مثيل له

(1) Eric Fromm : « Art of Loving », Ch. II., Love between parents and child, pp. 35—37.

بين غيره من الأطفال . وعلى حين أن هذا الطفل — في نظر المارّ العابر — لا يخرج عن كونه مجرد طفل من الأطفال ، نجد أن الأبوين يتعلقان بكل حركة من حركاته ، ويتلهفان على كل موقف من مواقفه ، لأنه في نظرها «الكائن المحبوب» الذى ليس فى الوجود مثيل له ! وبمجرد ما يلحظ أحد الأبوين أدنى تغير فى مزاج الطفل ، فإنه سرعان ما يتسكهن بنوع الاهتمامات الجديدة التى انبثقت فى نفسه ، كما أنه يستطيع أن يلاحق عن كسب شتى التطورات التى تعرض له أولاً بأول . ولا غرو ، فإن الأبوين لا يعرفان طفلهما بطريقة تجريدية أو انفصالية ، وإنما هما يعرفانه بطريقة حيوية أو وجودية : existentiel . وإذا كان طفلهما — فى نظرها — لا يشبه كل من عداه من الأطفال ، فذلك لأن حبهما له يتيح لها الفرصة لأن يتعرفا فى شخصه على سمات أصيلة تفتيح عن سائر الناس ، وتغلت من طائلة كل من لا يحبونه مثلها . وهنا يتفق الحب الأبوى مع غيره من ضروب الحب الأخرى : فإن الحب وحده هو الذى يملك القدرة على النفاذ إلى شخص المحبوب ، والحب وحده هو الذى يستطيع أن يتسكهن بما يعتور نفس المحبوب من آلام وآمال ، والحب وحده أيضاً هو الذى يدفع من حبه ثمناً لتلك المعرفة العدمية المباشرة التى يدرك عن طريقها ماهية الشخص الآخر . ولعل هذا ما عناه المفكر الوجودى المعاصر جسدورف حينما كتب يقول : «إن الحب ليس عاطفة أو رغبة أو شهوة ، بل هو فعل عرفانى ندرك بمتقضاه صميم ماهية الشخص الآخر . وتبعاً لذلك فإن الحب هو بمعنى ما من المعانى — كما قال بسكال — معرفة قلبية»^(١)

بيد أن بعضاً من الباحثين — وفى مقدمتهم المفكر الروسى سولوفيف — قد ذهبوا إلى القول بأن حب الأم لطفلها لا يمكن أن يعد أعلى صورة من صور الحب ، لأنه لا يتسم بالصفات الجوهرية التى تميز الحب الصحيح ، ألا وهى

(1) G. Gusdorf : «Traité d'Existence Morale.», Paris, Colin, p. 213.

التجانس ، والتبادل ، والتساوى بين كل من الحب والمحبوب . وأصحاب هذا الرأي يسلّمون بأن الأمم قد تصل أحياناً لدى أنثى الموجود البشرى إلى مستوى رفيع يجعل منها أعلى صورة من صور التضحية بالذات ، فضلاً عن أنهم يعترفون بأننا لا نكاد نجد نظيراً للأمم البشرية عند الدجاج مثلاً أو غيره من إناث الطيور ، ولكنهم مع ذلك يؤكّدون أن حب الأم لا يرقى إلى مستوى حب الجنسين ، لأنه لا يتمتع بخصوصية التبادل أو المشاركة الحيوية . وحجة هؤلاء أن الأمم البشرية — مثلها في ذلك كمثل أية أمة أخرى — مقيدة بضرورتين أساسيتين ؛ ألا وهما قانون التكاثر ، وقانون التجديد النوعي (أى حلول الأجيال الجديدة محل الأجيال القديمة) . وحسبنا أن نعمن النظر إلى العلاقات الوجدانية التي تقوم بين الأم والطفل — فيما يقول دعاة هذا الرأي — لكي نتحقق من أن التبادل الحقيقي معدوم بين الحب والمحبوب . وآية ذلك أن الأم التي تحب ، والطفل الذي يجب ، ينتسبان إلى جيلين مختلفين . وعلى حين يتجه اهتمام الأبناء نحو المستقبل ، لأنهم ينسبون إلى الحياة معاني جديدة ، ويخلعون عليها قيماً مستحدثة ، نجد أن الآباء يتجهون بكل اهتمامهم نحو الماضي ، حتى أن الجيل الجديد لينظر إليهم باعتبارهم مجرد ظلال باهتة ! وعلى الرغم من أن الأم كثيراً ما تهب جسدها وروحها لأبنائها ، مما يضطرها حتماً إلى التضحية بأنانيتها ، إلا أن الملاحظ في الوقت نفسه أنها تفقد فرديتها . وأما بالنسبة إلى الأبناء ، فإن الآباء لا يمكن أن يكونوا لهم بمثابة هدف في الحياة ، على العكس مما هو الحال بالنسبة إلى الآباء ، فإن الأبناء هم في العادة هدفهم الأوحى في الحياة . ولئن كان حب الأم لأبنائها هو بمثابة الدعامة التي يستندون إليها في حبهم لها ، إلا أن هذا الحب لا يكفي لاقتلاع أنانيتهم ، بل هو كثيراً ما يعمل على تقويتها . فضلاً عن ذلك ، فإن حب الأم لا يعترف بما للمحبوب (ألا وهو الطفل) من أهمية مطلقة ، وذلك لأنه لا يتعرف على الشخصية الحقيقية التي يتمتع بها هذا المحبوب . وإذا كان الطفل هو أعزّ مخلوق لدى الأم ؛ فما ذلك

إلا لأنه طفلها هي ! والأم البشرية - من هذه الناحية - لا تكاد تختلف عن غيرها من الأمهات في مملكة الحيوان . وهذه الواقعة وحدها هي الدليل القاطع على أن الاعتراف بقيمة « الآخر » المطلقة - في حالة حب الأم لطفلها - إنما هو في الحقيقة اعتراف مشروط بعلاقة فسيولوجية خارجية^(١) .

ولكن كثيراً من علماء النفس قد لا يوافقون سولوفيف على هذا الفهم الخاطئ للأومة البشرية . ولعل من هذا القبيل مثلاً ما ذهبت إليه المحللة النفسية هيلين دويتش من أن « حب الأم » ليس غريزة ، بل هو عاطفة ، أو حالة وجدانية . وآية ذلك أن هذا الحب ليس بالضرورة مرتبطاً بالحمل ، وإنما قد يكون في استطاعة المرأة أن تبدى « عاطفة الأمومة » نحو طفل قد تبنته ، أو نحو أبناء الزوج الذين أنجبهم من فراش الزوجية الأول . وليس من النادر أن نجد بين النساء من تتجه بحاجتها الطبيعية إلى الأمومة نحو موضوعات أخرى (غير أبنائها) ، فراها تعطف على أبناء الآخرين ، أو تبدى حنان الأمومة نحو طائفة من البالغين . أما لدى النساء المقيات ، فإننا قد لا نعدم أحياناً « أمومة » قوية تتمثل في استعدادهن للقيام بواجبات الأم نحو أطفال متبنين أو نحو يتامى جديرين بالعطف . وإذا كان « التبني » قد لا يشبع حاجة بعض النساء إلى « الأمومة » ، فذلك لأن المهم في نظر المرأة النرجسية ليس هو « الطفل » بل صلة الرحم ؛ وشتان بين كلمة « الطفل » ، وكلمة « طفلي » في نظر هذا الضرب من النساء ! ولكن هذا لا يمنعنا من أن نقرر مع ماكس شلر بأن عاطفة الأمومة مستقلة تمام الاستقلال عن الخبرة التي قد تحصلها المرأة عن « الأطفال » ، بدليل أنه قد تتوافر هذه العاطفة النوعية لدى نساء لم ينجبن أطمالات ، ولم يكتسبن أية خبرة عن عملية الولادة ، إن لم نقل بأنهن لا يعرفن شيئاً عن تجربة الحمل^(٢) . ومعنى هذا أن

(1) V. Soloviev : « Le Sens de l'Amour », Aubier, Paris, 1946, pp. 48-49.

(2) Max Scheler : « Nature et Formes de la Sympathie », 1950. p. 255-256.

عاطفة الأمومة — كما تقول مرة أخرى هيلين دويتش — قد توجد لدى نساء لم يحببن ، ولم يلدن ، ولم ينجبن أطفالاً . وقد يكون من الخطأ أن نقول إن مثل هؤلاء النسوة قد قمن بعملية « إعلاء » لغريزة الأمومة ، بل الأدنى إلى الصواب أن نقول إن حب الأم نفسه — مهما كان من صلته بالغريزة — هو في حد ذاته إعلاء ، وكلما كانت عاطفة الأمومة أقوى لدى المرأة ، كانت قدرتها أعظم على تمويل ما لديها من حنان وعطف نحو موضوعات أخرى أو أطفال آخرين^(١) .

أما الزعم بأن علاقة الأم بطفلها لا تنطوي على أى تبادل *réciprocité* (كما يقول سولوفيف) ، فهذا ما تكذبه أقل نظرة فاحصة يلقها المرء على ذلك المجتمع الصغير الذى يتكون من الأم والطفل . والواقع أننا إذا سلمنا بأن عاطفة الأمومة هى صورة من صور الحب ، فلا بد من أن نفترض وجود قسط — ولو ضئيل — من التبادل فى مثل هذا الحب ، ما دام الحب فى حاجة دائماً إلى إجابة أو استجابة ، وما دام مصير الحب لا يمكن أن يكون مصيراً فردياً انعزالياً . وقد سبق لنا أن رأينا أن حب الأم إنما يتجلى فى عنايتها بطفلها ، وتحملها لمسئولية تنميته ، ومهلها على ترقية شخصيته . وليس من شك فى أن الطفل يستجيب لإرادة الأم ، بدليل أنه يحيا وينمو ويتطور . والعناية التى توجهها الأم إلى طفلها — حتى إذا بقيت مجهولة لديه — إنما هى فى صميمها نشاط إيجابى تتردد أصدأوه فى حياة الطفل . وربما كانت أكبر مكافأة تظفر بها الأم إنما هى أن يحيا طفلها : فإن وجوده نفسه لهو فى الحقيقة بمثابة إجابة أو استجابة^(٢) . ولكن الطفل لا يلبث أن يبتسم فى وجه أمه الضاحك أو المبر ، ومثل هذه الابتسامة إنما هى أول استجابة فعلية يعبرها الطفل لأمه عن شعوره بالارتياح أو الراحة . وقد لاحظ بعض الباحثين أن الابتسامة

(١) زكريا إبراهيم : « سيكولوجية المرأة » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧ ، الفصل الخامس ،

ص ١٣٨ - ١٣٩

(2) M. Nédoncelle : « Vers une Philosophie de l'Amour », 1957,

الأولى للطفل تقترن بعملية الرضاعة ، وما يعقبها من شبع وارتياح ؛ وذلك لأن أساير الطفل كثيراً ما تنفرج بعد عملية الرضاعة ، كما أن عينيه تتوهجان ببريق غير عادى . وإذن فإن الوليد الصغير سرعان ما يستجيب لأمه : إذ يهش في وجهها حين تضحك له ، ويعبر لها عن شعوره بالشبع والراحة الجسمية بعد أن تكون قد أرضعته . وقد تكون هذه « الابتسامة » شيئاً ضئيلاً في عالم الحب القدى يتطلب أعلى درجة من درجات التبادل ، ولكنها على كل حال صورة من صور « التجاوب » الذى يحدث في سن مبكرة بين الأم والطفل^(۱) .

وحينا يستجيب الطفل للتربية التى تقدمها له أمه ، فإن قبوله لها يصبح بمثابة استجابة أخرى أو مكافأة جديدة تظفر بها الأم . وليس المقصود بالاستجابة هنا أن يحاكي الطفل نموذجاً أو مثلاً تفرضه عليه أمه أو أبوه ، بل المقصود أن يعتنق الاتجاه الذهنى الذى يتلاءم مع القوة الملهمه الصادرة إليه من قبل أمه أو أبيه . فإذا ما شب الصبى عن طوقه ، أصبح فى وسعه أن يبادل والديه حباً بحب ، وأن يعمل على توليد الحب فى نفسيهما بنشاطه الخاص . ولما كان الحب قوة من شأنها أن تولد الحب ، فليس بدعاً أن نرى الطفل فى سن العاشرة (أو حتى قبل ذلك) يستجيب لحب والديه ، فيحاول بدوره أن يكون « محباً » بدلاً من أن يظل مجرد « محبوب » . وهنا قد يفكر الطفل لأول مرة فى أن يقدم شيئاً لأمه (أو لأبيه) أو قد يفكر فى إنتاج شىء سواء أكان رسماً أم صورة أم ما شا كل ذلك . وحين يبلغ الطفل مرحلة المراهمة المبكرة ، فإنه سرعان ما يتغلب على تمر كزه الذاتى ، وبالتالي فإن « الشخص الآخر » لا يصبح فى نظره مجرد وسيلة لإشباع حاجاته ، بل قد تصبح حاجات هذا الشخص الآخر أهم فى نظره من حاجاته الخاصة . وهكذا يصبح « العطاء » عنده أمتع من « الأخذ » ، ويصير منح الحب أهم من تقبله . وحين

(۱) زكريا إبراهيم : « سيكولوجية الفكاهة والضحك » مكتبة مصر ، ۱۹۵۸

يعرف المراهق كيف يجب ، فإنه عندئذ سرعان ما يحطم جدران الوحدة النفسية التي كانت قد أقامتها من حوله ميوله الرجسية . وبعد أن كان لسان خال الطفل يقول : « إننى أحب لأننى محبوب » ، نجد أن لسان حال المراهق يقول : « إننى محبوب لأننى أحب ! »

أما فيما يتعلق بما ذهب إليه سولوفيف من استحالة التواصل بين الطفل والأم لانسأبهما إلى جيلين مختلفين ، فأقل ما يمكن أن يقال في الرد عليه هو أن من شأن الحب الحقيقي أن يتغلب على « الزمن » ، وأن يمتد بالأفق الزمنى للأم (أو الأب) فيما وراء حدود حياتهما الخاصة . ومن هنا فإن الأم لا تعود تنسب إلى جيلها الخاص فحسب ، بل هى تصبح أيضاً عضواً في الجيل التالى لها . ومهما كان من أمر الصراع بين القديم والجديد ، أو بين الجيل الماضى والجيل الحاضر ، فإن من المؤكد أن الصلة الروحية الوثيقة التي تجمع بين الآباء والأبناء في « مجتمع عائلى » واحد كثيراً ما تسمح للحب بأن ينتصر على شتى اعتبارات الزمان . وإذا صح ما قاله أرسطو من أن « الطفل » هو « الأب » الحقيقي للوالدين ، فربما كان فى وسعنا أن نلده بمثابة المعلم الأكبر الذى يلحق « الأم » أول درس من دروس الحياة الاجتماعية الصحيحة . والواقع أن « الطفل » هو « الأب » الذى يعلم كلاً من الأم والأب كيف يمكنهما أن يعيشا فى ضمير « الجيل الجديد » . ولكن ليس معنى هذا أن الأم تفقد شخصيتها ، بسبب حبها لطفلها أو تعلقها به ، وإنما لا بد من أن نقرر — على العكس من ذلك — أن الأم حين تربي طفلها ، فإنها فى الوقت نفسه توسع من دائرة وجودها ، وتضاعف من معنى حياتها . وقد يكون السر الأكبر الذى تنطوى عليه حياة الأمومة هو أنها تتيح للمرأة الفرصة لأن تتضحى بأنانيتها ، دور أن تفقد فرديتها . فالأم تتنازل عن نرجسيتها ، ولكن لسكى تجنى من وراء هذا التنازل حياة شخصية مضاعفة . وهى تعيش فى ضمير أبنائها ، ولكنها أيضاً ترد إلى ذاتها لسكى تزيد من ثراء حياتها . ولاشك أن الأم حين تستجيب

لنداء الأمومة الحقة ، فإنها عندئذ إنما تربي أبناءها لأنفسهم ، لا لنفسها . ولكن تجربة الأمومة لا تلبث أن توسع من آفاق وجودها الزمنى ، فتقدم لها خبرة نفسية هامة تزيد من خصوبة حياتها الروحية . — وهكذا نرى أن « دورة الحب » لا بد من أن تكتمل ، حتى بالنسبة إلى حب الأم الذى وقع فى ظن البعض أنه خلو من كل تبادل . ومن هنا فإن الهبة التى تتلقاها الأم لا بد من أن تبنى أعظم من الهبة التى منحتها ، وفقاً للقاعدة السائدة فى كل حب ، ألا وهى أن الجواب لا بد دائماً من أن ينطوى على أكثر مما احتواه السؤال !

الفصل الخامس

الأخوة

(أو حب الإنسان لأخيه الإنسان)

رأينا فيما تقدم كيف أن « الأمومة » ليست مجرد غريزة حيوانية تضمن بقاء النوع ، كما أنها ليست مجرد وظيفة آلية يمكن أن تنهض بها أية هيئة توفر للطفل الغذاء والمأوى ، بل هي علاقة إنسانية حيوية تقوم على حاجة الطفل إلى الأم وحاجة الأم إلى الطفل . ومن هنا فقد انتهينا في الفصل السابق إلى القول بأن الأمومة الصحيحة هي رابطة وجدانية عميقة تغير من السمات الشخصية لكل من الأم والطفل . والحق أنه إذا كان الطفل في حاجة إلى الشعور بأنه ينتمي إلى أمه ، فإن الأم أيضاً في حاجة إلى الشعور بأنها ملكٌ لطفلها ؛ وهي لا تستطيع أن تهيب نفسها لطفلها في إخلاص تام ووفاء مطلق ، اللهم إلا إذا نعمت بهذا الشعور . صحيح أن البعض قد توهم أن علاقة الأم بطفلها هي صلة « من طرف واحد » ، وكأن ليس ثمة تبادل حقيقي بينهما ، ولكننا قد لاحظنا فيما سبق كيف أن الطفل يبادل أمه حباً بحب ، وكيف أن الأم نفسها تتعلم الكثير من خبرة الأمومة . وفضلاً عن ذلك ، فقد رأينا فيما مر بنا كيف أن « العلاقات العائلية » لا تقتصر على ما يقدمه الآباء لأبنائهم ، بل هي تشمل أيضاً ما يقدمه الأبناء لآبائهم . والواقع أنه قد يكون من بعض أفضال الأبناء على الآباء أنهم يوسعون من رقعة خبرتهم في الحياة ، ويضفون على وجودهم معنى وغاية ، ويزيدون حياتهم خصباً وثراء ، ويتيحون لهم الفرصة لأن يحبوا من جديد في أشخاص أبنائهم ، ويسمحون لهم بأن

يتحكموا في ترقى الحياة البشرية ، ويمدونهم بالبصيرة اللازمة لنهم سر العمليات الحيوية وإدراك المعنى الحقيقي للوجود الإنساني^(١) .

وأما بالنسبة إلى الطفل ، فإن الحياة العائلية التي يحياها في كنف والديه ، إنما هي المدرسة الأولى التي يتعلم فيها معنى الحب . والطفل يتلقى من والديه رعاية تقيه ضد أخطار العالم الخارجى ، وتسكفل له الشعور بالأمن والطمأنينة ، على الرغم من ضعفه وقلة حيلته . ولكن ثمة رغبة أخرى تنمو في نفس الطفل إلى جانب هذه الحاجة الأولية إلى الوقاية أو الرعاية ، وتلك هي الرغبة في النمو ، والنزوع نحو التساوى مع الوالدين . وليس الحب سوى ضرب من التوازن بين حاجة المرء إلى تلقي الرعاية كأنما هو مجرد طفل ، وحاجته إلى إسباغ العطف على الآخرين كأنما هو أب مسئول . ومعنى هذا أن الحب — كما قال ألفرد أدلر — مزيج من القوة والحنان (أو الرقة) . وإذا كان العطف الذى يُسبغ على المرء إنما هو الدليل على ما له من قيمة ، فإن الرعاية التى يسبغها المرء على غيره إنما هي شاهد على قوته . والطفل يدرك في المجتمع العائلى هذه الدلالة المزدوجة للحب ، لأنه يرى عن كسب كيف أن كلاً من الأب والأم يحاول أن يحيط الآخر بعنايته وأن يسبغ عليه عطفه وحنانه من جهة ، ولكنه يريد أن يركن إليه ويتلقى منه الحذب والرعاية من جهة أخرى . ومن هنا فإن « المجتمع العائلى » هو الوسط الحقيقى الذى يتعلم فيه الطفل لأول مرة معنى الحب^(٢) .

بيد أن الطفل لا يتعلم معنى الحب من خلال صلته الوجدانية بأبويه فحسب ، وإنما هو يدرك الدلالة العميقة للحب من خلال صلته بإخوته أيضاً . ولانرانا في

(١) زكريا إبراهيم : « الزواج والاستقرار النفسى » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧ ، ص ١٣٨ — ١٣٩ .

(2) Cf. Lewis Way : « Alfred Adler : An Introduction to his Psychology » , London, Penguin Books, 1956, p. 144—145.

حاجة إلى القول بأن الطفل يتعلم - في كنف المجتمع العائلي الصغير - كيف يحترم حقوق الآخرين ، وكيف يتعامل بصراحة معهم ، وكيف يتضامن معهم ضد أخطار العالم الخارجى . والواقع أنه ليس ثمة مكان أفضل من « البيت » يستطيع فيه الطفل أن يتلقن مبادئ المشاركة والتعاون والمحبة . ومن هنا فإن الأسرة هي مهد الشخصية ، وهي المدرسة الأولى التي يتعلم فيها الطفل مبادئ الحياة الاجتماعية السليمة . حقاً إن الأسرة هي أولاً وبالذات مجتمع صغير يكفل للطفل جواً عاطفياً دافئاً بالحب ، ولكنها أيضاً مدرسة اجتماعية يتلقن فيها الطفل دروس الإخاء ، والتعاون ، والمحبة . وليس بصحيح ما يزعمه البعض من أن الإخلاص للأسرة ينمى في نفس الطفل روح « الأنانية العائلية » ، بل الصحيح أن الطفل يكتسب « روحاً للتضحية » في كنف المجتمع العائلي . وآية ذلك أن الأسرة هي التي تدرّب الطفل على التخلّي عن أنانيته ، والتنازل عن بعض حقوقه ، في سبيل إقامة علاقات سليمة مع باقى إخوته . وهكذا يفهم الطفل - عن طريق احتكاكه المباشر بإخوته في البيت - أنه لا يمكن أن تقوم علاقاته بغيره على الأثرة والتنافس البغيض والصراع المستديم ، بل هي لابد من أن تقوم على التعاون الصحيح والتضحية المتبادلة والقدرة على الأخذ والمطاء .

وإذا كانت العادة قد درجت على تسمية « محبة القريب » أو « حب الإنسان لأخيه الإنسان » باسم « الأخوة » ، فذلك لأن خير نموذج لهذا النوع التبادلى من الحب إنما هو حب الأخ لأخيه . ولا شك أن العلاقة الوجدانية التي تنشأ في كنف الأسرة الواحدة بين الأخ وأخيه ، لابد من أن تتسم في العادة بسمات التجانس ، والتساوى ، والتبادل . حقاً إنه قد يقوم في داخل الأسرة تناكر أو اختلاف ، ولكن هذا لا يمنعنا من القول بأن الأصل في الصلات الأخوية هو التجانس والائتلاف . وآية ذلك أن صلات الدم ، ووحدة التربية ، والمشاركة في تراث عائلي واحد ، وشعور الأسرة بالائتلاف : كل هذا قد يخلق من أسباب

التجانس بين أفراد العائلة ما يكفل ائتلاف الإخوة . ولكن المهم في الصلة القائمة على « الأخوة » أنها صلة شخصية ندرك فيها « الآخر » لا باعتباره « موضوعاً » ، بل باعتباره « ذاتاً » . وقد أرى الشخص الغريب فأوحد بينه وبين وظيفته أو أتصوره باعتباره مجرد أداة أو واسطة ، ولكنني لا أستطيع أن أنظر إلى أخي الذي تجمعني به صلات القربى على أنه مجرد « وسيلة » أو « شيء » ! ومن هنا ، فإن العلاقات الشخصية التي تربط بيني وبين أخي هي التي تحول بيني وبين الحكم عليه من الخارج ، وكأنما هو مجرد « شيء » أو « موضوع » . وهذا ما عبر عنه ماكس شلر على أحسن وجه حينما قال : « إننا حين ننظر إلى إنسان ما على أنه « موضوع » ، فإن شخصه لا بد من أن يفلت منا ، لسكي لا يتبقى بين أيدينا سوى غلافه الخارجي⁽¹⁾ » . وأما في الأخوة الحقيقية ، فإن « الآخر » لا يمكن أن يبدو لي بمثابة « شيء » أراه من الخارج ، أو « موضوع » أصدر عليه بعض أحكام ، أو مجرد « هو » Lui اتخذ منه أداة لخدمتي أو واسطة لتحقيق غايتي . ومعنى هذا أن « الآخر » الذي أحبه لأنه « أخي » أو « صديقي » ، إنما هو « شخص » أدركه بوصفه « كلاً » ، دون أن أوحد بينه وبين مضمون محدد ، أو مجموعة معينة من الصفات ، ما دام هذا « الآخر » ذاتاً متكاملة تعلق على سائر صفاتها الجزئية .

ولنفترض مثلاً أنني التقيت في أحد القطارات بشخص غريب لا أعرفه ، ثم لنفترض أن حواراً دار بيننا في القطار حول حالة الطقس أو آخر أخبار القتال على جبهة القتال أو ما إلى ذلك . . . إن من المؤكد — في مثل هذه الحالة — أنه على الرغم من أنني أتحدث مع هذا الغريب ، فإن الشخص الذي أنا بإزائه ليس سوى مجرد رجل مجهول ، أو مجرد « هو » بالنسبة إليّ . وقد أستطيع أن أجمع بعض المعلومات عن هذا « الغريب » ، فأوجه إليه مثلاً بعض الأسئلة عن موطنه الأصلي ،

(1) Cf. Max Scheler : « Nature et Formes de la Sympathie » .
p. 249.

وتاريخ حياته ، ووظيفته الحالية . . . إلخ . وقد يستطيع هو أن يوجه إلى — بدوره — أسئلة مماثلة ، وكأنما هو بصدد استجواب يطلب إلى الإجابة عليه ، فأتمخيل نفسى وكأننى بإزاء موظف رسمى يطالبنى بتقديم أوراق الشخصية ! ولكن كلاً منا فى هذه الحالة يظل « غريباً » بالنسبة إلى الآخر ، فإننى أشعر بأننى « خارج » عن ذاتى ، كما أن « الآخر » المائل أمامى هو أيضاً « خارج » عن ذاته . وكما أن محدثى ليس بالنسبة إلى سوى ذات غريبة مجهولة لدى ، فإننى أيضاً بالنسبة إلى محدثى لست سوى ذات غريبة مجهولة لديه . بيد أنه قد تنشأ على حين فجأة صلة وجدانية بينى وبين هذا الغريب ، إذا اكتشفت مثلاً أن هناك تجربة مشتركة تجمع بيننا (كأن نكون مثلاً قد تواجدنا سوياً فى مكان بعينه ، أو أن نكون قد اشتركتنا فى الإعجاب بشخصية معينة . . . إلخ .) . وعندئذ لا تلبث الغربة أن تسقط بينى وبينه ، لىكى تحمل محالها « وحدة » تجمع بيننا ، فتتألف منى ومنه تلك الـ « نحن » التى تتوثق بيننا . وهكذا يكف الآخر عن أن يظل بالنسبة إلى مجرد « هو » ، لىكى يستحيل إلى « أنت » . وعندئذ يتحقق « التواصل » بيننا ، فلا يعود « الآخر » فى نظرى مجرد غريب أحكم عليه فيما بينى وبين نفسى ، بل سرعان ما تدوب ذاتى نفسها فى تلك الوحدة الحية التى أصبحت تجمع بينى وبينه^(١) !

من هذا يتبين لنا أن الشعور بالأخوة إنما هو ضرب من التواصل النفسى الذى يميل الـ « هو » إلى « أنت » ، أو « الغريب » إلى « قريب » . ونحن فى العادة نعامل الآخرين ، لا على أنهم « غرباء » فحسب ، بل على أنهم « موضوعات » أيضاً . و « الموضوع » — بحكم تعريفه — إنما هو ذلك الشيء الذى لا يعيرنى أدنى اهتمام ، أو هو تلك الواقعة التى لا تقيم لى أى حساب !

(1) Gabriel Marcel : « Du Refus à l'Invocation », Paris, Gallimard, 1940, pp. 48—49.

وانظر أيضاً : زكريا إبراهيم : « سيكولوجية الغياب » ، مقال بمجلة « علم النفس » ، مجلد ٦ ، عدد ١ ، يونيه — سبتمبر ١٩٥٠ ، ص ٤ — .

وحيثما أعامل « الآخر » على أنه « موضوع » ، فإنني أعتبره واقعة غُفلاً لا سبيل إلى اختراقها أو النفاذ إليها أو التجاوب معها . ومعنى هذا أن « الآخر » لا يظل بالنسبة إلى مجرد « شيء » أو « موضوع » اللهم إلا إذا تصورت أنه لا يستجيب لي ، ولا يتفاعل معي ، ولا يكثرث بي . وأما إذا شعرت بأن « الآخر » يستجيب لي ، أو أنني أجد لديه إجابة على سؤالي ، فإنني لا أعود أنظر إليه باعتباره مجرد « موضوع » أو مجرد « هو » ، بل سرعان ما أتوجه إليه بوصفه « أنت » ! ولا شك أنني حين أحدد الآخر بوصفه « هو » ، فإنني أعامله في هذه الحالة كما لو كان « غائباً » . وما يسمح لي بأن أحيله إلى « موضوع » أحكم عليه ، أو « ماهية » أحدد طبيعتها ، أو « فكرة » أحلل عناصرها ، إنما هو هذا « الغياب » نفسه . وليس من النادر أن أنصرف بإزاء شخص حاضر أمامي ، وكأنيما هو غائب تماماً ، فإن هناك « حضرة » قد تكون صورة من صور « الغياب » . ولكن هناك أيضاً « غياباً » هو بمثابة « حضور » ، كما هو الحال مثلاً حينما أكون بإزاء شخص لا أملك أن أجعل منه مجرد « هو » ، حتى ولو كان غائباً ، لأنني أفكر فيه دائماً بوصفه « أنت » . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن التفكير في « الآخر » باعتباره « أنت » إنما هو باستمرار تفكير في « الآخر » من حيث هو « حاضر » يوجه ما من الوجوه . و « الشخص » الذي تجمعي به رابطة « الأخوة » إنما هو ذلك « الحاضر » الذي أتمثله دائماً بوصفه « موجوداً » أو « إنية » ، لا مجرد « فكرة » أو « موضوع » . وهذا هو السبب في أن الإخاء الحقيقي يستلزم دائماً ضرباً من التواصل بين شخصيات حية يواجه بعضها البعض ، ويتجاوب بعضها مع البعض ، وينفذ بعضها إلى بعض . ولولا هذا « التفتح » لكان كل « تواصل » بين الذات ضرباً من المستحيل . وبقدر ما ينجح المرء في أن يجعل من نفسه ذاتاً متفتحة قابلة للنفاذ : Pénétrable ، بقدر ما تنكشف له ذات « الآخر » وتصبح بدورها أيضاً ذاتاً متفتحة قابلة للنفاذ .

والحق أن الحياة الانسانية لا يمكن أن تنمو وتزدهر في محيط قفر من الوحدة ومناجاة الذات ، بل هي في حاجة دائماً إلى التفتح والاشراق في جو دافئ من المحبة والتبادل والإخاء . ومهما كان من أهمية التأمل الانعزالي والوحدة الروحية في حياة الموجود البشري ، فإنه لا بد للإنسان من أن يشعر في وقت ما من الأوقات بأن وجوده هو في صميمه علاقة ، واتصال ، وحوار مستمر . وليس يكفي أن نقول مع مارتن بوبر إن الموجود البشري لا يمكن أن يصبح عين ذاته في عالم خلو من الأشخاص (أعنى في عالم موضوعات محضة) ، وإنما ينبغي أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن الذات لا تنكشف لنفسها إلا فوق قطب « الأنا والأنت » . ولعل هذا هو السبب في تلك القشعريرة العذبة التي تستشعرها الذات حينما تجد نفسها فجأة أمام ذات أخرى ، بعد أن كانت في شبه عزلة باردة . وحينما يدور الحوار بين « الأنا » و « الأنث » ، فهناك يتم التلاقى بين ذاتين تشارك كل منهما في « واقع » يعلو عليهما . ومن هنا فإن الحب الأخوى ليس بمثابة عاطفة تثور في باطن « الأنا » ، ويكون موضوعها أو مضمونها هو « الأنث » ، وإنما يقوم هذا الحب فيما بين الأنا والأنث ، فيكون بمثابة صلة أو علاقة تجمع بين الطرفين . وأنا حين أحب ، فإنني لا أوجد في ذاتي أو في الخارج ، بل أنا أوجد في « وسط » أو « محيط » أو « جو مشترك » . وليس « الإخاء » أو « الحب الأخوى » سوى تلك « العلاقة الشخصية » التي تنقلني إلى عالم إنساني صرف أشعر فيه بأنني لا أكون إنساناً إلا بالآخرين ومع الآخرين . وبهذا المعنى يمكن القول بأن الحب الأخوى هو ضرب من الإشعاع البشري الذي ينتشر عبر العالم ، لسبب يغمر بنوره شتى الذوات الإنسانية . . . وهنا لا يصبح هناك فارق بين أخيار وأشرار ، أو بين حكماء وجهلاء ، أو بين ذوى الجمال وأهل القبح ، بل يصبح كل واحد من هؤلاء — في عين الحب — شخصية واقعية ، أو ذاتاً حقيقية . وهكذا تجد « الأنا » نفسها بإزاء « أنت » مستقلة ، منفصلة ، قائمة بذاتها ، فريدة في نوعها ، فلا يسعها

سوى أن تتلاقى معها وجهاً لوجه . ولبذاء هذه « الحضرة الحية » ، لا تملك الأنا سوى أن تعين ، أو أن تشقى ، أو أن تُنهض ، أو أن تنفشل ، أو أن تمحرر ! ولا بد في « الحب » — كما سبق لنا القول — من أن تجيء « الأنا » فتأخذ على عاتقها مسئولية « الأنت » . وفي هذا ينحصر التشابه (أو التساوى) بين المحبين أجمعين ، من أصغرهم إلى أكبرهم ، وابتداءً من ذلك الرجل المطمئن الفارق في فيض سعادته ، والذي تركزت حياته بأكلها في الوجود الفريد المحبب إلى نفسه ، حتى ذلك الإنسان المصلوب طوال حياته فوق صليب هذا العالم ، لأنه تجاسر على المناداة بشيء لم يعهده البشر من قبل ، ألا وهو محبة الناس أجمعين^(١) .

وواقع أن « الحب الأخوى » لا يفترق عن « حب الأم » من حيث أن كلا منهما يقوم على الرعاية والمسئولية . وحينما يدرك الإنسان أنه لن يستطيع أن يحقق خلاصه (أو نجاته) بمفرده ، فإنه لن يتردد في اعتبار نفسه مسؤولاً عن خلاص الآخرين أيضاً . وبهذا المعنى يمكن القول بأن الحب الأخوى إنما هو تلك التجربة الإنسانية التي لا يريد فيها المرء أن ينجو بمفرده . . . ولعل هذا أيضاً ما عناه هيجل حينما ذهب إلى القول بأن الحب هو عبارة عن « الإحساس بالكل » ، وأن الأشخاص الذين يجمع بينهم الحب لا بد من أن يشعروا بأنهم يكوّنون موجوداً واحداً . ويمضى هيجل إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن المسيح حينما دعا الإنسان إلى أن يحب قريبه كمن نفسه ، فإنه لم يكن يقصد بهذا المبدأ أن يهب المرء قريبه نفس القدر من الحب ، أو أن يكون حبه لأخيه معادلاً من حيث القوة لحبه لنفسه ، وإنما كان يعني أن ينسب المرء إلى أخيه قدرًا مساوياً من الإحساس بالحياة ، مادام الواحد منهما والآخر إنما يستمدان الحياة من مصدر كُلى واحد . وشبيه بهذا أيضاً ما ذهب إليه شوبنهاور من أن الحبة تسقط الحاجر الذي يفصل

(1) Martin Buber : « Je et Tu. », trad. frang, par G. Bianquis, Paris, Aubier, 1938, pp. 34-35.

في العادة بين الذوات ، وتزبل من نفس الإنسان تلك الأنانية التي تنأى به عن أشخاص غيره من الناس ، وتشعره بأن الهوية التي كانت تفصل بينه وبين الآخرين قد زالت تماما . ومعنى هذا أن الحب الأخوي — في نظر شوينهور — هو الذي يجعل « الأنا » تحس على حين فجأة بأنها قد اندمجت في « الأنت » ، وهو الذي يولد في نفس الفرد الشعور بأنه قد آتحد مع الإنسانية بأسرها . وأما هارتمان ، فإنه يجعل من الحب شعوراً بالهوية الشاملة لجميع الموجودات . وهو يفرق — في هذا الصدد — بين التعاطف والحب فيقول : « إن الشعور بالوحدة الكلية التي تجمع بين سائر الموجودات إنما يضيء — عند التعاطف — في لحظة سريعة خاطفة ، لكي لا يلبث أن يتبدد وشيكا في ضباب الأنانية الكثيف الداكن . وأما في الحب ، على العكس من ذلك ، فإن هذا الشعور بالوحدة الكلية إنما يسطع كشعلة هادئة مستديمة تبعث في الحياة الحرارة والدفء . وعلى حين أن التعاطف وجدان سلمي قابل يترتب على إدراك الحالات الوجدانية لغيرنا من الأشخاص ، نجد أن الحب نزوع تلقائي إيجابي نحو تحقيق الشعور بالوحدة أو الهوية . » . ومن هذا النص يتبين لنا أن الحب — في نظر هارتمان — هو ضرب من الاتحاد أو الهوية ، وأن حب الإنسان لأخيه الإنسان إنما هو مظهر للشعور بالوحدة الكلية التي تجمع بين كافة بنى البشر . ولو كانت الوحدة الكلية التي تربط بين قلوب البشر — فيما يزعم هارتمان — مجرد وهم من الأوهام ، لكان الحب نفسه خيالا وهمياً كاذباً . ولكن هذه الوحدة — لحسن الحظ — واقعة بيينة تشهد بصحتها شتى الديانات والمذاهب الأخلاقية ، فليس بدعاً أن نرى « المحبة الأخوية » (فيما يقول هارتمان) تصبح بمثابة الحل الأوحد للمشكلة الخلقية في نظر الغالبية العظمى من الفلاسفة . وهكذا ينتهي هارتمان إلى القول بأن المحبة انتصار غرزي حقيقي على الأنانية ، وتأكيد للرابطة النوعية التي تجمع بين بنى البشر . ولولا ذلك الحدس الموجود لدينا عن الهوية الشاملة التي توحد بيننا ، لكان « حب الإنسان لأخيه

الإنسان « نداء أجوف هيات أن يتردد له أى صدى فى قلب الموجود البشرى !
بيد أن أصحاب هذه النظريات الواحدة يجانبون الصواب بلاريب حينما
يمزجون معنى الحب بمعانى الهوية والاتحاد والتجانس التام ، وكأن حب الإنسان
لأخيه الإنسان إنما هو صورة من صور الامتزاج الوجدانى . ولو كان الحب مجرد
انجذاب الشبيه إلى الشبيه ، لأن كلا منهما جزء فى حقيقة كلية تضم الواحد منهما
والآخر ، لكان الحب فى جوهره مجرد توسيع كفى للأناية الفردية . ولكن
التجربة شاهدة — على العكس — بأن الحب يقوم على التباين والاختلاف ،
لا على الامتزاج أو الاتحاد . وآية ذلك أن المرء حين يحب الآخر ، فإنه يعرف
تماماً أنه يجب شخصاً آخر غيره ، وأنه لا بد له من أن يضع نفسه موضعه ، وأنه
لا بد له من أن يحاول فهم فردية ذلك الآخر فهماً كافياً . حقاً إن الحب ينتظر
التبادل ، ويأمل الوصول إلى حالة من التجاوب ، ولكنه يقوم فى الأصل على
الاستقلال والفردية والاختلاف ، وأنا حين أحب أخى الإنسان ، فإننى لا أحبه
لأنه متطابق معى تمام التطابق ، أو لأنه صورة أخرى منى أتأمل فيها ذاتى
وقد انعكست أمامى ، بل أحبه لأنه ذلك « الآخر » الذى يملك فردية مستقلة
ووجوداً خاصاً وذاتاً فريدة فى نوعها . ومن هنا فإن الحب الحقيقى — كما قال
ماكس شرلر — إنما هو ذلك الذى أفهم فيه « الآخر » من حيث هو شخص
مغاير لى ، مؤكداً فى الوقت نفسه بكل حرارة عاطفية ، ودون أدنى تحفظ ، حقيقة
ذلك « الآخر » ونوع أسلوبه فى الوجود^(١) .

والواقع أن « محبة القريب » ليست مجرد صورة من صور « حب الذات » ،
وإنما هى مظهر من مظاهر الخروج عن الذات ، من أجل الاعتراف بقيمة
الآخرين . وعلى حين أن الكراهية لا ترى فى الناس إلا تكراراً ممللاً لبعض

(1) Max Scheler : « Nature et Formes de la Sympathie » , pp.
111 — 112.

النوائس الخلقية والعيوب النفسية ، نجد أن المحبة تفتح عينها على القيمة المطلقة لكل فرد من الأفراد ، فترى فيه « وحدة شخصية » كلية ليس كمثلها شيء ! وإن الكراهية لتبدو دائماً متهورة متمجلة : فإنها في الحقيقة حكم سريع ، أو نظرة سطحية عابرة ، ترفض التوقف عندما يحمله الآخر من قيم روحية . وأما المحبة فإنها — على العكس — ضرب من التأني والتباطؤ ، أو هي توقف طويل عند الآخر ، من أجل فهمه وتعمق ذاتيته . وعلى حين أن المحبة تريد أن تقرأ الباطن ، وتحاول دائماً أن تنفذ دائماً إلى الأعماق ، نجد أن الكراهية تقتصر على مجموعة من القراءات السطحية أو التأويلات الظاهرية لسلوك الآخر . فالكراهية صماء لا تريد أن تسمع ، متمجلة لا تريد أن تتوقف ، وهي لهذا نجحياً دائماً في وحدة باردة لا تتردد فيها أصداء ، وتجند نفسها باستمرار في صحراء قفر ليس فيها سوى الفراغ والخلاء والشخص الذي تتأصل في نفسه مشاعر الكراهية سرعان ما يصبح ذاتاً صلبة قفرة تفتقر إلى الخيال ، وينعدم لديها كل إشباع . ومثل هذا الشخص عاجز بالضرورة عن تعمق ذاتية الآخر ، أو التعرف في شخص قريبه على حامل القيم الروحية ، وبالتالي فإنه يظل دائماً « غريباً » لا يستطيع أن يحيا في أية « مدينة عقلية » .^(١)

وأما الحب الأخوي الصحيح فإنه مظهر من مظاهر الإيمان بقيمة الإنسان ، واعتراف ضمني بالامتياز الخاص الذي تتمتع به كل ذات من الذوات . وقد تتساءل الكراهية عن السر في خلق هذا العدد الهائل من بني الإنسان ، وأما المحبة فإنها تعلم حق العلم أن هناك من « القيم الذاتية » قدر ما هنالك من أفراد . وعلى حين أن المحبة تريد دائماً أن تفهم ، نجد أن الكراهية لا تفهم ، أو هي على الأصح تحشى الفهم ، لأنها تشعر في قرارة نفسها بأنها لو فهمت ، لما استطاعت أن تمضي في تيار بغضائها . ومن هنا فإن الشرير لا معنىً بنفسه بتجاوز السطح ، أو الامتداد

(1) V. Jankélévitch : « Traité des Vertus », Bordas, 1949, p. 613 — 614.

نحو الأعماق ، لأنه لو حفر قليلاً لوجد نفسه بإزاء النواة العميقة للشخصية حيث يتحدد مصير « الآخر » ! ولكنه منتفخ بأنانيته ، متختم بأطعمة العشق الذاتى ، فهو لا يريد أن يتخطى المظاهر الجزئية للآخر ، حتى يفضى إلى حقيقته الكلية . . .
حقاً إن الكراهية قد تهتم بالتفاصيل ، وتعنى بالجزئيات ، ولكنها لا تستطيع أن تعيد تركيب « الكل » ابتداءً من هذه الجزئيات ! وعلى حين أن المحبة ترى « الكل » فى الجزئيات وتحفظ للذات بوحدتها على الرغم من كل ما يعرض لها من تقلبات ، نجد الكراهية تعشق التشريح ، وتتفنن فى التحليل ، وتعجز دائماً عن رؤية ما وراء التفاصيل . وحسبنا أن نعم النظر إلى تلك الأفاصيص المشوقة التى يجمعها أهل السوء عن إخوانهم ، لكى نفهم كيف أن الكراهية فى جوهرها استطلاع أناى يبرع فى الكشف عن النقائص ، ويتفنن فى حشد التفاصيل الخزية ، ولكنه لا يهتم مطلقاً بمصير « الآخر » ، ولا يحفل فى كثير أو قليل بمصلحة ذلك القريب الذى يتعقب أخباره . والظاهر أن دواعى الحياة العملية هى التى تفرض على الكثير من الضمائر هذه النظرة العملية السطحية ، حتى لا يتوقف أصحابها عند آلام الآخرين ، أو حتى لا يضيعوا أوقاتهم فى تعمق حالات الضمائر الأخرى . وهذه « الصلابة العملية » Dureté pratique — على حد تعبير جانكلفتش — هى التى تحول بيننا (فى كثير من الأحيان) وبين الاهتمام بمشاكل الغير ، أو ملء عيوننا بصورة « القريب » ! ومن هنا فإن هذا السيد المتعجل الذى يسير فى المطريق سرعان ما يشيح بوجهه عن صورة ذلك القريب المتألم أو المسكين ، وكأنما هو بإزاء كابوس لعين يحاول أن يطرده من رأسه بأى ثمن ! ولما كانت المحبة تقتضى التأنى ، والتوقف ، والسهر على راحة الآخرين ، فإن الشرير يصم أذنيه عن سماع نداء الأنت ، ويضع على عينيه غمام الأناية ، وتثبت فوق وجهه قناع الصلابة ! والصلابة تعرف كيف تحكم إغلاق سائر المنافذ ، حتى لا يصل صوت ذلك الغريب القريب ، إلى قلبها المقر الجديب . . .

أليست الكراهية في صميمها ضرباً من التصلب أو التجبر أو الإقفار ، فكيف لها أن تهتم بمصير الأغيار ، وهي الفارقة دائماً في سبات العشق الذاتى الذى ليس لحيطه قرار (١) ؟

إن الكتب المقدسة تدعونا إلى « محبة القريب » ، ولكن « القريب » هنا ليس هو الأخ أو الصديق أو المواطن ، بل هو القريب أو الجاهل أو « الآخر » بصفة عامة . ولما كانت المحبة مظهراً من مظاهر الوفرة أو الخصوبة أو الامتلاء ، فإن الإنسان لا يستطيع أن « يحب » إلا إذا كان يملك أن يهب أو يمنح . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الحب هو في جوهره صورة من صور الإنتاج أو الخلق أو الابداع . وعلى حين يمضى البعض إلى « الآخر » لأنه ينشد ذاته ، نجد أن الحب الحقيقى إنما هو ذلك الذى يمضى إلى « الآخر » ، لأنه يريد أن يسخو ، وينفق ، ويفقد ذاته ! وربما كان هذا هو ما عناه نيتشه حينما قال في تضاعيف حديثه عن إرادة القوة : « إن الفرد القوى بكل معانى الكلمة إنما هو ذلك الذى يملك من الشفقة والنبيل وعظمة النفس ما يجعله يمنح ، دون أن يتوقع الأخذ ، فلا تكون طبيئته مجرد مظهر من مظاهر الرغبة فى التفوق أو الامتياز . وهنا يكون الإنفاق هو النموذج الصحيح لكل طيبة ، ويكون ثراء الشخص هو المقدمة التى تصدر عنها كل محبة » . ومعنى هذا أن الحب الحقيقى إنما هو ذلك الذى ينفق بسخاء من صميم ذاته ، لأنه يصدر فى أفعاله عن شخصية مليئة ثرية (٢) . وهنا تبدى روعة الحب : فإن الحب لا يجب نظيره فحسب ، بل هو يتجه بمحبته نحو سائر إخوته فى الإنسانية ، وفى مقدمتهم الضعيف ، والغريب ، والمسكين . والحب يؤمن فى قرارة نفسه بأنه

(1) Cf. V. Jankélévitch : « Traité des Vertus », Bordas, 1949, p. 614.

(2) F. Nietzsche : « The Will to Power », trans. by A. M. Tudovici, London, Foulis, 1910, stanza 935.

إذا أحب لحمه ودمه ، فإنه إنما يحب نفسه . أليس الحيوان أيضاً يحب صفاره
ويعطف عليهم ويعتنى بهم ؟ « وإن أحببتهم الذين يحبونكم ، فأى فضل لكم ؟ » .
حقاً إن الطفل يحب والديه لأنه في حاجة إليهما ، والمحتاج يحب سيده ، لأنه يستند
إليه ويعتمد عليه ، ولكن أية حاجة تلك التي يشعر بها الرجل البار حينما يحب
الخالط الأثيم أو الشرير المذنب ؟ هذا ما يرد عاينه بعض فلاسفة الأخلاق بقولهم
إن الحب الصحيح لا يتوقف دائماً عندما هو أهلٌ للحب ، أو عندما ينطوى على
قيمة كبرى ، بل هو في جوهره إشعاع منتشر لا يستأثر به أى موضوع كائناً ما كان .
ومعنى هذا أن « قيمة » المحبوب — كما سنرى فيما بعد — ليست بالضرورة علة
كافية لتوليد الحب ، فضلاً عن أنها لا يمكن أن تعد بمثابة « كيفية » أو « صفة »
موجودة من ذى قبل ، وكأن الحب يلاحظها قبل أن يشرع في الحب ، كما يتثبت
المرء من شخصية طارق بالباب ، قبل أن يأذن له بالدخول إلى مسكنه ! وإنما
الأدنى إلى الصواب أن يقال إن الحب هو الذى يثبت قيمة المحبوب ، أو هو الذى
يضيف عليه تلك القيمة حين يختصه بحبه .

وهنا يقول جانكفنتش مرة أخرى إن الحب فضيلة كائناً ما كان موضوعه .
وليس يكفي أن تقول إن المحبة هي جوهر الإرادة الخيرة ، بل ينبغي أن نضيف
إلى ذلك أن النية الطاهرة هي في صميمها نية محبة . والنية الطيبة هي التي تجعل من
الضمير — على حد تعبير كيركجارد — قطعة شفافة من البلور . وأما الضمير المقفر
من كل حب ، فهو بطبيعته حليف القلب اليابس ، والجمال الأجوف ، والعقلية
المستتة ! وإذا كانت معظم الديانات قد جعلت من « المحبة » فضيلة الفضائل ،
فذلك لأنها فطنت إلى أن المحبة — حين تكون صادقة مخلصه — فإنها تنطوى
في ذاتها على قيمة قاطعة تبرر وحدها شتى انحرافات الحب . « وإنه لمن
مكارم الأخلاق أن تحب ، كائناً من كان المحبوب ، بل حتى ولو كان
المحبوب غير جدير بالحب ، أعنى حتى إذا لم يكن أهلاً لتلك العاطفة التي تحملها
له . » وإذا كان المسيح قد أعلن أنه « لم يأت لدعوة أبرار ، بل خطاة إلى التوبة » ،

فليس بدعاً أن نرى دعاة الأخلاق المسيحية يؤكدون أن المحبة الحقيقية إنما هي محبة الأشرار والأئمة والمذنبين . والحق إن المحبة الصادقة لا تخشى التنازل عن كرامتها ، والهبوط إلى مستوى الأشرار ، والتلوث بمخالطة جماعة الخطاة ؛ بل هي تنزل إليهم ، وتتعاطف معهم ، وتغمرهم بحنانها . وإذا كان قد وقع في ظن البعض أن الحياة الأخلاقية الصحيحة تستلزم كراهية الأشرار ، فإن دعاة الأخلاق المسيحية يقررون — على العكس من ذلك — أنه ليس للكراهية أى موضع في مضمار الأخلاق ، ومن ثم فإن الإرادة الخيرة لا يمكن بأى حال من الأحوال أن تبغض الشرير . ولكن أصحاب هذه الأخلاق حين يتحدثون عن محبة الأشرار ، فإنهم لا يعنون محبة الشرير بوصفه شريراً ، بل محبة الشرير بوصفه مخلوقاً شقيماً أو إنساناً تأسفاً . وإن دعاة المحبة ليعلون أيضاً من شأن فضيلة الصفح أو المغفرة ، لأنهم يعلمون حق العلم أن الصفح هو بمثابة ثقة في الاستمرار الزماني للشخص ، فهو يفتح للأثم حساباً جديداً في سجل المستقبل . هذا إلى أن الصفح أيضاً ضرب من السخاء ، لأنه يعطى حيث لا يتوقع الأخذ ، ويجب حيث لا ينتظر أية استجابة ! وإذا كانت محبة الشرير هي أعلى صورة من صور الفضيلة ، فذلك لأنها عاطفة سخية فياضة تحاول أن تمضى في وجه التيار ، ما دامت تتعاطف مع كائن شقي تعلم أنه ضحية مسكينة . وإن المحبة الخالصة لتعلم عندئذ أنها تواجه الكراهية المحضنة ، ولكنها تشعر بأن الشر الذي قد يلحق بها من قبل الشرير لن يكون أعظم بأى حال من الشقاء الذى يعانىه ، ومن ثم فإنها تعمل جاهدة في سبيل إنقاذه من تلك الوحدة القاسية التي يعيش فيها ، ألا وهي وحدة الشر الأليمة القاتلة !

إن البعض ليظن أن «الحب» قد جعل ليحب ، ولكن الحب في الحقيقة لم يجعل إلا ليحقق أو يمارس . فليس يكفي أن نحب الخير — إذ الحب هنا مجرد تأمل سلبي محض — بل لابد لنا من أن نصنعه . وليس معنى الوفاء للمحبوب الأسمى L'Amable Suprême أن تقتصر على محبته والتعلق به ، بل معناه أن

نحاكيه فنعمل كما يعمل . وليس أبعد عن الصواب من أولئك المتبدين المسيحيين الذين يتوهمون أن محبة المسيح إنما تعنى ضرباً من الهذيان حول مسامير الصليب ، أو مجرد تأملات عقيمة حول العائلة المقدسة والآلام الإلهية والقلب المقدس والمدراء مريم . . . إلخ . ولكن المسيح نفسه لم يدع الناس إلى اجترار كلمات الحب وترديد عبارات الأخوة ، بل هو قد دعاهم إلى محبة البشرية على نحو ما أحبها هو . فالحبه الحقيقية لا تعنى تأمل بعض الآثار الدينية المقدسة ، أو التعمد لبعض الخلفات القدسية الطاهرة ، بل هى تعنى أولاً وبالذات الاتجاه نحو الآخرين من أجل العمل على التخفيف من آلامهم ، وتضميد جراحهم ، وإدخال السعادة على قلوبهم . فليست المحبة صلوات ترفع إلى الله ، بل هى أفعال توجه إلى الإنسان . وإذا كان كثير من المتصوفة المسيحيين قد دأبوا على الحديث عن ضرورة « محبة القريب فى الله » ، فإن فى استطاعتنا أن نقول إنَّ المهم هو « محبة الله فى القريب » . والواقع أنه لا معنى للحديث عن محبة الآخرين من خلال الله ، فإن مثل هذه المحبة لن تكون سوى حب إلهى دائرى ، وإنما لا بد لنا من أن نمضى مباشرة نحو « الآخر » ، لكى نجبه فى ذاته بوصفه أحاً لنا فى الإنسانية . وما دام السر الإلهى إنما يتجلى لنا أولاً وبالذات عبر الإنسان ، فإنه لا بد للإنسان من أن يتجه مباشرة نحو تلك « الذات البشرية » التى تخفى فى طياتها كل إشكال الوجود ، لكى يحاول النفاذ إلى أعماق ذلك السر الاونطولوجى الذى تلبس بمصير الإنسان^(١) .

ولكن ، ألسنا نلاحظ فى مثل هذا الحب الأخوى أن « التبادل » قد ينعدم تماماً ، لكى لا يلبث الحب أن يجد نفسه وحيداً يشقى ويتألم ، دون أن يجد من يتجاوب معه ، أو من يرد له الجميل بمثل ؟ بل ألسنا ترى فى بعض هذه الحالات أن الحب قد لا يسمح لنفسه بأن ينعكس على ذاته ، لكى يجب الحب ، بل هو

(١) V. Jankélévitch : «Traité des Vertus», 1949, p. 463.
(٩ --- فلسفة)

ينسى ذاته في شخص الآخر ، دون أن ينتظر منه أية إجابة أو استجابة ؟ وإذن فكيف نزع - بعد هذا كله - أن الحب الأخوي علاقة شخصية تقوم على التبادل ؟ . . كل تلك أسئلة قد لا يتسنى لنا الإجابة عنها بشكل حاسم ، ولكننا مع ذلك نميل إلى الظن بأن الحب الأخوي لا بد من أن يلقى - في خاتمة المطاف - تلك الاستجابة التي يرتاح لها ويقنع بها . وليس من واجب الحبين أن يياسوا من مصير حبه ، أو أن يقطعوا باستحالة قيام كل تواصل بينهم وبين ذلك الشرير ، الغارق في حمأة الخطيئة . ومن يدري ، فربما كان الشرير شريراً ، مجرد أنه لم يلق يوماً ما هو أهل له من العطف والمحبة ، فما هي إلا أن توجه إليه بضع كلمات تفيض بالحنان والإحسان ، حتى تذوب الكراهية الساكنة في أعماق قلبه ، كما تذوب الثلوج تحت وهج شمس الربيع الدافئة !

إن الكثيرين ليتوهمون أن المحبة الأخوية هي مجرد تعاقب الآخرين ، لما يتمتعون به من قيم ؛ ولكن الحقيقة أن « الذات » التي تملك هذه الصفة أو تلك ليست هي « الذات » التي نحبها . وآية ذلك أننا قد نحب الشرير أو المذنب أو الخاطيء ، ولكننا عندئذ لا نحبه لشبهه أو ذنبه أو خطيئته ، بل نحن نحبه لأنه « إنسان » نتوجه إليه ، ونثق فيه ، ونعقد آمالنا عليه ! وبهذا المعنى ، قد يكون في وسعنا أن نقول إن المحبة نداء ، ورجاء ، واعتقاد . وحتى حين نحب الأشرار والخطاة والمجرمين ، فإن محبتنا في هذه الحالة لا بد من أن تتخذ صورة « نداء » تتوجه به إلى هؤلاء الأشخاص ، من حيث هم حريات تملك القدرة على الاستجابة لنداء ما ، والعمل على تحقيق رسالة ما . وتبعاً لذلك فإن الحب ليس اعترافاً بصفة موجودة من ذى قبل ، بل هو فعل (بجده الأمل ، ويمليه الإحسان) نضع فيه نصب أعيننا ما يمكن أن يستجيب إليه الآخر ، لا ما هو عليه بالفعل . وبعبارة أخرى ، يمكن القول بأن الحبين لا يجبان ما هما عليه في صميم الواقع ، بل ما يأملان أن يستجيب إليه كل منهما عن طريق الآخر . و « التبادل » الذي يطوى عليه « الحب

الأخوى » إنما يتجلى بصفة خاصة في كون كل فرد منا (سواء أكان محباً أو محبوباً) هو في حاجة إلى معونة الآخر حتى يحقق ذاته . وربما كانت أهم سمة من سمات الشخصية الإنسانية هي أنها لا تتحقق تحققاً تاماً إلا مع غيرها من الشخصيات الأخرى . وهنا يتخذ الحب الأخوى طابعاً إبداعياً ، فتعمل كل ذات على رعاية الذات الأخرى ، وتأخذ على عاتقها مسئولية وجودها . ولكن المسئولية التي نحن بصددنا لا تتوقف عند الوجود الجسدى للآخر ، بل هي تمتد إلى نموه ، قهتهم بترقى سائر قواه الإنسانية . وهكذا نرى — مرة أخرى — أن محبة الإنسان لأخيه الإنسان لا تعنى مجرد تأمل « الأنا » للآخر ، أو إعجابها به ، أو اندماجها فيه ، بل هي تعنى عمل الأنا من أجل « الآخر » ، ورعايتها له ، واهتمامها به ، واضطلاعها بمسئوليتها ، ومساهمتها في عمية ترقيه .

ولو شئنا الآن أن نجمل الحديث في هذه الماطفة الإنسانية التي أطلقنا عليها اسم « الأخوة » ، لكان في وسعنا أن نقول إنها تجربة روحية يدرك عن طريقها الانسان ما بينه وبين الآخرين من ترابط ، فيحاول أن يحقق خلاصه مع الآخرين . وحين يتحقق الانسان من أنه هيئات له أن يحقق نجاحه بمفرده ، فإنه عندئذ قد لا يتردد في القول مع الفيلسوف الفرنسى مونييه : « إننى لا أوجد حقاً إلا بقدر ما أوجد للآخرين . وما الوجود في النهاية سوى الحب . » (١) . ولكن الانسان قد يشعر — حتى حين يكون مستغرقاً بتامه في أعماق المحبة البشرية — أنه ما يزال يعاني آلام الوحدة والانزلال ، وأنه لم ينجح بعد في التغلب على القلق الناجم عن الشعور بالعزلة والانفصال . ومن هنا فقد ينصرف الانسان عن هذا الحب البشرى — بضعفه ونقصه وقصوره — لكي ينشأ ضرورة أكل وأشرف وأنتى من ص : ر الحب ، وتلك هي الصورة الدينية التي اصطللحنا على تسميتها باسم

(1) E. Mounier : « Le Personnalisme », Paris, P. U. F., 1949, p. 39.

« حب الله ». ولكنَّ « الله » حين يصبح موضوعاً للحب ، فإنه لن يكون مجرد فكرة ، أو قيمة ، أو حقيقة عاليا ، أو خير أسمى ، بل هو لابد من أن يبدو للعابد أو المتصوف بصورة مشخَّصة تجعل منه ما يمكن أن نسميه باسم « الأنت المطلق » .
وسنحاول فيما يلي أن ندرس « الحب الإلهي » من حيث هو علاقة مشخَّصة تقوم بين الأنا البشرى والأنت الإلهي !

الفصل السادس

العبادة

(أوحب الإنسان لله)

لو أننا عدنا إلى اللغة العادية التي كثيراً ما يصطنعها المحبون في تعبيرهم عن الحب، لوجدنا أنهم يستخدمون كلمة «العبادة» للإشارة إلى الإفراط في الميل أو المبالغة في العشق. فالحب يعتبر نفسه بمثابة «عبد» يأتمر بأوامر المحبوب، أو «عابد» يعفّر جبهته عند أقدام معبوده! ولولا تلك الصلة الوثيقة التي تجمع بين الحب البشري والخبرة الدينية، لما استباح المحبون لأنفسهم أن يسموا حُبهم باسم «العبادة». ولكن أهل الحب قد وجدوا في نزوعهم نحو الاتحاد بالمحبوب ما يشبه نزوع المتصوف نحو الاستغراق في الله، فلم يترددوا في اعتبار الحب صورة من صور العبادة. وأما المتصوفة فإنهم قد لاحظوا - من جانبهم - أن الاتصال الجنسي هو أعمق صورة من صور الاتحاد، ومن ثم فإنهم قد وصفوا علاقتهم بالله وصفاً غرامياً، واستخدموا في التعبير عن حُبهم للذات الإلهية عبارات مليئة بالرموز الجنسية. والظاهر أن بعض علماء النفس المتسرعين قد اتخذوا بهذه الألفاظ الغزلية، فسارعوا إلى القول بأن «الوجد الصوفي» إن هو إلا خبرة جنسية صرفة. وفات هؤلاء أن أوجه الشبه الكثيرة التي تجمع بين الحب الجنسي والعبادة الإلهية هي التي دفعت بالمتصوفة إلى استخدام أسلوب الغزل والتشبيب (كما هو الحال مثلاً عند جلال الدين الرومي، وابن عربي، وابن الفارض وغيرهم) من أجل التعبير عن نزوع المخلوق نحو الاستغراق في الخالق، دون أن تكون الخبرة الصوفية لهذا السبب مجرد تجربة جنسية صرفة...

وليس أدل على الصلة الوثيقة التي تربط التجربة الدينية بالحب ، من ذلك النزوع المشترك (الذي يجمع بين الصوفي والعاشق) نحو الاتحاد بالمعشوق . فالحبة الإلهية في نظر أصحاب الخبرة الصوفية هي « محو الحب بصفاته ، وإثبات المحبوب بذاته » ، وهي « خروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب » ، وهي أيضاً « ميلك إلى الله بكليتك » ، ثم إثباتك له على نفسك وروحك ومالك ، ثم موافقتك له سرّاً وجهرّاً ، ثم علمك بتقديرك في حبه « ... إلخ^(١) . وكل هذه التعريفات — وغيرها كثير — إن دلت على شيء ، فإنما تدل على أن الصوفي يريد أن يفنى عن نفسه ، لكي يُقبل بكل همته على ربه ، أو هو يريد أن يتجرد عن كل ما عدا الله ، لكي يحيا ويوجد ويتحرك في الله ! ولكن الصوفي حين يتحدث عن العبادات ، وحين ينتقل بين الأحوال والمقامات ، فإنه لا يرمى من وراء هذا كله إلا إلى الاتحاد بالله . ومعنى هذا أن العابد الصوفي يريد لصلاته أن تستجاب ، ويطمع في الوصول إلى تحقيق ضرب من الاتحاد بينه وبين الذات الإلهية . وليس من شك في أن مثل هذه « التجربة الصوفية » إنما تفترض منذ البداية أن الحب الإلهي هو صلة مشخّصة بين الخالق والمخلوق ، أو هو علاقة متبادلة بين الرب والعبد . وتبعاً لذلك فإن كل محاولة تبذل من أجل تعريف « الدين » دون الرجوع إلى فكرة الاتصال بإله حتى مشخص لا بد من أن تبوء حتماً بالفشل . وآية ذلك أنه ليس في وسع الإنسان أن يتلقّى استجابة ، أو أن يحقق أى اتحاد ، مع مبدأ أخلاقي صرف ، أو مثل أعلى مجرد ، أو ألوهية واحدة شاملة ، أو ما إلى ذلك من الصور اللاشخصية للحقيقة الإلهية^(٢) .

بيد أن بعضاً من الفلاسفة قد تصوروا « الله » بصورة عقلية صرفة ، فعملوا

(١) « الرسالة » للقشيري ، القاهرة ، مطبعة التقدم ، باب المحبة ، ص ١٤٣ — ١٤٨ .

(٢) Cf. Oswald Schwarz : « The Psychology of Sex » , Penguin, 1953, p. 105.

منه ذلك « الخير الأسمى » الذى تنزع نحوه الوجودات جميعاً ، دون أن تكون
علاقتها به علاقة الأنا بالأنث ، بل علاقة الجزء بالكل . وأصحاب هذا رأى
يحاولون التوفيق بين « الفردية » و « الوحدة الكلية » ، أو بين حب الذات
وحب الله ، فيقررون أن الخليفة إلهية في جوهرها ، فردية في ظاهرها ، فهى حين
تحب الله إنما تعشق ذاتها . وحين تحب الخليفة الله أكثر من كل شيء آخر ، بل
أكثر من نفسها ، فإنها إنما تأتى فعلاً طبيعياً ، مادام الله هو الخير المشترك للكون
كله ، ولسائر الأجزاء التى يتركب منها . وليس يكفى — فى نظر القديس توما
الأكوينى — أن نقول إن الحركة التى تصدر عن أى مخلوق إنما هى فى صميمها
نزوع نحو الله ، بل ينبغى أيضاً أن نضيف إلى ذلك أن حب الذات فى صورته
الحقيقية إنما هو محبة لله . والواقع أن الجزء المتضمن فى أية وحدة كلية لا يمكن أن
يجب ذاته حباً صحيحاً ، اللهم إلا إذا أحب ذاته باعتباره جزءاً من هذا الكل ،
لا باعتباره فرداً منفصلاً قائماً بذاته . والإنسان بوصفه جزءاً من الحقيقة الكلية
الشاملة ، أو باعتباره مخلوقاً يدين لله بكل ما يملك ، لا بد من أن يحب الله أكثر
مما يحب ذاته ، وهو لا يجب الله حباً صادقاً إلا حين يشعر بأنه ينتمى إليه ويصدر
عنه . — هذا إلى أن من طبيعة كل مخلوق أن يبحث عن خيره الأسمى ،
أو أن ينزع نحو كماله النوعى ؛ وما كان الله هو خيرنا الأسمى ،
— باعتبارنا كائنات عاقلة — فليس بدعاً أن يجب الإنسان الله أكثر من أى موضوع
جزئى آخر من موضوعات الرغبة . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن « حب
الله » هو بمثابة الكمال الأسمى للإنسان ، فليس بدعاً أن ينزع الإنسان نحو الله ،
وأن يحاول التشبه به . وفضلاً عن ذلك ، فإن الله قد خلق الإنسان بفعل محبته ،
ولما كان الحب هو الباعث الذى عمل على إيجاد البشر ، فلا غرو أن يكون الحب
أيضاً هو الباعث الذى يحكم رغبتهم فى الرجوع إلى الله . وهنا يتخذ الحب صورة
دائرية أشبه ما تكون بالدورة الدموية : فإن ما صدر عن الحب لا بد من أن يلقى

غايته وآماله في هذا الحب . وما يحدد درجة كمال الموجودات المتناهية ، إنما هو مدى قدرتها على المشاركة في هذا الحب الإلهي . وهكذا يتبين لنا أن الصلة بين المخلوق والمخلوق — في نظر القديس توما الأكويني — إنما هي صلة الجزء بالكل أو صلة الطبيعة العقلية الناقصة بالمعقول الأسمى أو الكمال المطلق .

ولكننا لو أنعمنا النظر إلى هذا المذهب الفلسفي في الحب الإلهي ، لوجدنا أنه يجعل من حب الإنسان لله مجرد صورة من صور عبادته لذاته ، وكأن « الحب الإلهي » هو النموذج الأسمى للأناثية المعقولة ! وآية ذلك أن الذات البشرية هنا لا تحب الحقيقة الإلهية إلا لفرط ما أحبت تلك العناصر العقلية ، اللاشخصية ، الكلية ، الباطنة في صميم وجودها . وحجة الذات في هذه الدعوى أنه لما كان الصديق إنما هو مجرد « أنا آخر » ، ولما كان الله هو خير صديق للذات ، فإن الله لا يخرج عن كونه « أفضل » ما في الذات ! وهنا تلتحم الذوات الفردية جميعاً ، كما لو كانت حشداً من الخلايا ، لكي تكون ذلك الموجود العجيب الذي يسمونه بالأنا الكلية ، أو الذات المطلقة ، أو الأأنوم الكوني ! وهكذا تذوب الشخصية الفردية في ذلك الكل اللاشخصي ، وكأن ليس هناك إلا وحدة اللوغوس التي تعتبر التفرّد Individuation مجرد تجزؤ ثانوي للموجود الإلهي (أو الواحد) . ولا شك أن مثل هذه النظرية (التي لا تخلو من تأثير بالأفلاطونية الحديثة) إنما هي التي ستؤدى بفيلسوف مثل شوبنهاور إلى إذابة سائر الذوات في الحقيقة الكونية المطلقة ، فلا تعود هناك « أنا » أو « أنت » ، بل تتوحد الفرديات جميعاً بفضل اندماجها في ذلك الواحد المطلق !

ونحن نلاحظ — من جهة أخرى — أن هذا الفهم الخاص للحب الإلهي ينطوى على خلط صريح بين « الحب » و « الرغبة » ، ما دام موضوع كل منهما

(1) M.C. D'Arcy: « The Mind and Heart of Love », Meridian Books, N.Y., 1956, pp. 104-107.

إنما هو « الخير » . ومن هنا فقد ذهب القديس توما الأكويني إلى أنه لا يقال عن أى شيء ما إنه « محبوب » ، اللهم إلا حين تجيء رغبة الحب فتعتبره خيراً ، أو تجعله كذلك . وتبعاً لذلك فإن « الحب » هو الميل أو الاشتهاء الذى يجعل من هذا الشيء أو ذاك « خيراً » . وليست الغاية التى يهدف إليها الحب سوى السعادة ؛ مادام الخير هو بالضرورة موضوع الرغبة ، وما دام الخير الأسمى هو ذلك الذى يشبع الإرادة إشباعاً تاماً . ونحن حين نحب الله — فى نظر القديس توما — فإنما نسعى نحو السعادة الكفيلة بإشباع رغباتنا الإنسانية . « ولو أننا افترضنا المستحيل ، وقلنا إن الله لا يمثل خير الإنسان ، لما كان هناك أى سبب يمكن أن يبرر حب الإنسان لله . » ولكن ، أليس معنى هذا أن الإنسان لا يجب أولاً وبالذات إلا سعادته ، وأن حبه لله ليس إلا عرضاً قد تلبس بهذه الرغبة البشرية فى البحث عن السعادة ؟ وإذا صح هذا ، أفلا يكون الحب الإلهى مجرد صورة من صور « أخلاق السعادة » التى تدفع بالإنسان إلى البحث دائماً عن خيره الخاص ؟ بل ألسنا نلاحظ — فى هذه الحالة — أن الحب الإلهى يفقد طابع « التلقائية العفوية » التى يتميز بها الحب الصحيح ، لىكتسب طابعاً نفعياً غرضياً يجعل منه مجرد صورةٍ أنانيةٍ مغرضة من صور الحب ؟

يبدو لنا هنا أن أهل التصوف الإسلامى قد فطنوا إلى ضرورة الحرص على استبقاء الطابع التلقائى النزيه للحب الإلهى ، فوجهوا كل اهتمامهم إلى استبعاد مفهوم « السعادة » أو « الخير » من تصورهم لهذا الحب . ولعل من هذا القبيل مثلاً ما فعلته رابعة العدوية حينما وضعت فى إحدى يديها ناراً ، وفى الأخرى ماء ، ولما سئلت عن وجهتها قالت : « سألتى بالنار فى الجنة ، وسأسكب الماء على النار ، فلا تبقى هذه ولا تلك ، وينجى الحجابان عن السالكين طريق الله ، ويتبين لهم المقصود ، ويشاهدون الله لا يدفعهم رجاء ولا يفرعهم خوف ؛ أفئن لم يكن رجاء فى جنة ، ولا خوف من نار ، لم يعبد الله أحد ، ولم يطعه أحد ؟ » .

فهذه العابدة المتصوفة قد أرادت للحب الإلهي أن يكون منزهاً عن الهوى والفرس ، بدليل أننا نراها تخاطب ربها في مناجاة لها فتقول : « إلهي إذا كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقني بنار جهنم ، وإذا كنت أعبدك رغبة في الجنة فأحرمنيها ؛ وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك ، فلا تحرمني يا إلهي من جمالك الأزلي . » . وقد سُئلت رابعة العدوية ذات مرة عن حقيقة إيمانها ، فكان جوابها : « ما عبدته خوفاً من ناره ، ولا حباً لجنته ، فأكون كأجير السوء ، بل عبدته حباً له ، وشوقاً إليه »^(١) ونحن نجد أيضاً لدى كل من ذى النون المصرى ، والحسين بن منصور الحلاج ، أقوالاً مماثلة في الحب الإلهي من حيث هو حب منزه عن كل غرض عاجل أو آجل . والظاهر أن الحلاج قد فطن إلى أن البعض قد يعترض على هذا التنزيه الخالص للحب بدعوى أنه إذا لم تكن السعادة هي غايته ، فهي على الأقل نتيجته ، ما دام العابد الذي يجب الله ، لا بد من أن يظفر في النهاية بالنعيم الإلهي . ومن هنا فقد راح الحلاج يؤكد أنه لا يجب الله طمعاً في ثوابه ، ولا خوفاً من عقابه ، وإنما يريد لهذابه ، ومن أجل الاستمتاع بعذابه ! وليس معنى هذا أن الحلاج لم يكن يريد الله إلا لإرضاء حاجته إلى العذاب ، وإنما هي مبالغة أريد بها تأكيد صفة النزاهة التي يتمتع بها حب لا يطمع ، ولا يرهب ، ولا يرغب ، بل يجب لمجرد الحب ! فنحن هنا بإزاء « حب منزه عن كل غرض » ، عارٍ عن كل رغبة في السعادة ، وكان أى غرض يندس في ثنايا هذا الحب سيكون بمثابة قفاعة هوائية في بلورة الحب النقية الطاهرة .

ولكن ، إذا كان الحلاج قد ربط عذوبة الحب الإلهي بعذاب الحبوب ، وكان ذروة الحب هي الحصول على لذة العذاب في الوجد ، فإننا سنجد متصوفة آخرين في العصور الحديثة يربطون العبادة (أو علاقة الإنسان بالله) بالعذاب

(١) د . محمد مصطفى حلمي : « الحب الإلهي في التصوف الإسلامى » ، نوفمبر ١٩٦٠ ، دار

النفسى (أو الشعور بالخطيئة) . وأصحاب هذا المذهب - وفي مقدمتهم كيركجارد - يعتبرون « الألم » بمثابة الجو الطبيعي الذى يحيا فيه الكائن المتدين ، وكأنما هو المناخ الوحيد الذى يستطيع الرجل المؤمن أن يتنفس فى كنفه ! فليس المؤمن بالشخص المطمئن الواثق الفارق فى فيض علوى من السعادة ، بل هو شخص معذب قلق يحيا فى صراع مستمر مع اللامتناهى ، ويجد نفسه دائماً فى عمرة التناقض ! وعلى حين نجد لدى الصوفية الإسلاميين ضرباً من الإحساس بالسعادة فى علاقتهم بالذات الإلهية ، نجد أن كيركجارد يقرر على العكس من ذلك أن العذاب حليف الخبرة الدينية ، وأن الإيمان نفسه لا يخرج عن كونه ضرباً من « اليقين الجهاد » . وهو يقول فى ذلك بصرح العبارة : « إنه حينما يريد الله أن يصطفى لنفسه رجلاً ، فإنه يدعو رفيقه الخالص ، ألا وهو الهم ، لى يطلب إليه أن يلازمه ، ويتعلق به ، ولا يفترق عنه لحظة واحدة^(١) ! ومعنى هذا أن الهم هو الصديق الأوحد للإنسان المؤمن ، فهو يلازمه كظله ، ويتابعه أى توجه ! وليس يكفى أن نقول إنه لا بد المسيحي من أن يمضى إلى المسيح فى هوأه وذلته ، لا فى عظمته وأوج مجده ، وإنما ينبغى أيضاً أن نضيف إلى ذلك أن العذاب هو فى صميمه اتصال بالله ، ما دامت الأمانة الصحيحة على وجود علاقة بين الإنسان والله إنما هى التلقى الوجودى المشوب بانعدام اليقين . وحينما لا يكون الفرد على ثقة من وجود علاقة بينه وبين الله ، فهناك فقط تكون ثمة علاقة بينه وبين الله . وأما أولئك الذين يظنون أنهم على صلة بالله ، فهؤلاء بلا شك قد عدموا كل صلة بالله ! وكأ أنه لا يمكن أن تكون هناك حقيقة بدون تشكك وارتياب ومساجلة ، فإنه لا يمكن أيضاً أن يكون هناك إيمان بدون صراع ومخاطرة ومجاهدة^(٢) .

(1) Cf. Jean Wahl : « Etudes Kierkegaardianes », Vrin, 1949

p. 369.

(٢) ذكرها إبراهيم : « مشكلة الإنسان » ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٩ ،

ص ٢٤١ - ٢٤٢ .

وإذا كان القديس توما الأكويني قد أقام تجانساً مطلقاً بين الإنسان والله ،
مادامت العلاقة بينهما هي علاقة الجزء بالكل ، فإننا سنجد كيركجارد يقرر وجود
« لا تجانس » مطلق بين الله والإنسان ، مادامت العلاقة بينهما هي علاقة المنتهى
باللامتنهى . وبينما يقرر القديس توما الأكويني أن حب الله هو السعادة القصوى
بالنسبة إلى الإنسان ، نرى كيركجارد يؤكد إنه وإن كان الله محبة ، إلا أن حبه
قاتل ! ومعنى هذا أن الله هو خصم الإنسان اللدود ، لأنه يبغض كل ما تتكون
منه الحياة البشرية ، وكل ما يخلع على الوجود الإنساني لذته ! ومن هنا فإنه لا يمكن
أن تتأكد علاقة الذات الفردية بالحقيقة الإلهية ، اللهم إلا من خلال القلق النفسى
أو التمزق الداخلى ، كما أنه لا يمكن أن تقوم الصلة بين الإنسان والله إلا على الصراع
والتناقض والمجاهدة والمواجهة المستمرة . ويمضى كيركجارد الى حد أبعد من ذلك
فيقول الى المسيحي لا بد من أن يحيا كما لو كان ميتاً : فإن الله نفسه هو الذى يصدر
على الحياة البشرية حكم الموت ! ومن هنا فإن الوجود البشرى لا يملك أن يقرب
السر الإلهى إلا فى حالة ألوية من الخوف ، والرعدة ، والقلق ، والعذاب ، واليأس !
ومهما وقع فى ظن البعض أنه لا موضع لليأس فى قلب المؤمن ، فإنه لا بد للمؤمن
من أن يجتاز أعنف تجارب اليأس ، وأقسى حالات القلق ، حتى يعرف طريقه إلى
الله ! وكأن الله نفسه يريدنا على أن نلمس قاع الهاوية ، حتى يمد هو يده فينتشلنا من
قاع تلك الهاوية ؟

... إن « الله » فى نظر كيركجارد ليس فكرة نتأملها ، أو موضوعاً تثبت
وجوده ، بل هو « ذات » تنكشف للمرء فى أعماق أعماق وجوده ، بمقتضى ذلك
الفعل الذى يكشف به أنه « فرد » . فليس الإنسان ذاتاً مغلقة على نفسها ، بل
هو موجود مائل منذ البداية وجهاً لوجه أمام الله . وعلى الرغم من أن صلة الإنسان
بالله تقوم بالضرورة على التغيرات التام ، والمعجز المطلق من جانب الإنسان ،
إلا أن هذه الصلة لا بد من أن تتخذ صورة « الصلاة » أو « العبادة » ؛ والصلاة

ضرب من التوتر بين حالة العدم وحالة الامتلاء ، أوهي تعبير عن نزوع السكان المتناهي نحو الاتصال بالموجود اللامتناهي . ومثل هذا الاتصال لا يمكن أن يتحقق إلا حين يشتد شعور الذات بالخطيئة ، فإن النفس الآثمة المنسحقة أمام الله — حينما تحس إحساساً عميقاً بخطيئتها — لا بد من أن تجد نفسها بإزاء الله وجهاً لوجه وإذا كنا قد رأينا فيما سبق أن الوجود الإنساني — في أعلى درجاته — ألم وعذاب ، أو على وجه التحديد ألم روحى وعذاب دينى ، فذلك لأن « الخطيئة » هي التي تقودنا إلى أعتاب السر الإلهى . وإذا كان الله يريد للمؤمن أن يتألم ، ويرضى لعباده أن يجيوا حياة قلقة مفعمة بالتناقض والتوتر والتزق وشقى مظاهر العذاب ، فذلك لأن الإحساس بالخطيئة والشعور بالقلق هما الشرطان الضروريان لتحقيق عملية « الفداء » . وحينما يتخذ العذاب الدينى صورة نقية طاهرة ، فهناك يتحقق الاتحاد بين البطولة وعذاب الحب . وهكذا يتلاقى العذاب والعبادة مع البطولة والغبطة الروحية ، فيشعر المؤمن بضرب من « النشوة الروحية » التي تعلق على كل تناقض بين السعادة والشقاء ! ومن هنا فقد رأينا سقراط يمضى نحو الموت باسمًا ، كما شهدنا شهداء المسيحية يواجهون أشد حالات التعذيب بروح البطولة الظافرة المنتصرة ، وكأنما هم كانوا فى حالة غريبة من النشوة لشعورهم بأنهم كانوا يشاركون فى أخطاء الآخرين ! وإذن فإن العبادة الحقيقية ليست هى عبادة الخوف والردة فحسب ، بل هى أيضاً عبادة الغبطة والنشوة ! ولكنها نشوة تلك الروح المعذبة التي تعلم أن الله نفسه يتألم ، وأنه لا يتألم إلا لأنه يحب ! وهيئات للنفس الإنسانية أن تعانق الحب الإلهى ، ما لم تحترق معه بنيران الألم . ولعل هذا ما أراد كبير كجارد أن يعبر عنه حينما قال عبارته الشهيرة : « إننى لأهوى الموجة التي تقذف بى إلى أعماق الهاوية ، فإنها لتقذف بى أيضاً إلى ما وراء النجوم »^(١) !

(١) ذكرها إبراهيم : « الفلسفة الوجودية » ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٦ ،

تلك هي نظرية كيركجارد - أبي الوجودية الحديثة - في الحب الإلهي أو العبادة . وليس من شك في أن نزعة كيركجارد التشاؤمية هي التي أملت عليه هذه الصورة القائمة للعلاقة القائمة بين الإنسان والله ، فجعلته يربط الحب بالعذاب ، ويؤكد أن علاقة الذات الإنسانية بالوجود اللامتناهي إنما تتحدد من خلال الألم ، والضيق ، والقلق ، والصراع ، والتناقض ، والشعور بالخطيئة ، والتمزق الداخلي . وقد يكون في وسعنا أن نأخذ على كيركجارد تلك النزعة اللاعقلية للمتطرفة في تصوير الإيمان الديني ، ووصف علاقة الإنسان بالله ، لدرجة أننا نراه يجعل من « الاعتقاد » La Croyance - على حد تعبيره - ملكة العبث (أو اللامعقول) *La faculté de l'absurde* ، بينما نراه يجعل من « التناقض الظاهري » *Paradoxe* موضوع الاعتقاد ! ولا يكتفي كيركجارد بإرجاع الإيمان الديني إلى اللاتجانس الموجود بين الإنسان والله ، بل إنه ليمضي إلى حد أبعد من ذلك إذ يقول في أحد المواضيع « إن الإنسان أمام الله عدم ، بل أقل من عدم » . حقاً إن كيركجارد كثيراً ما يتحدث عن « الحرية » ، ولكننا نجد يقرر أيضاً أن كل جهد تبذله الإرادة إنما هو جهد ضائع لا طائل تحته ! ومن هنا فإننا نراه يصرخ قائلاً : « يا إلهي ، اجعاني أشعر بلا وجودي ، حتى يتضاعف شعوري بالهبة التي تمنحني إياها . » . وما دامت الروح في طريقها إلى الله ، فإن القانون الذي لا بد من أن تخضع له هو أنه لا بد للذات البشرية من أن تتناقض ، لكي تتعظم الذات الإلهية ! ولهذا يؤكد كيركجارد مرة أخرى أنه « حينما أشعر بأنني لا شيء على الإطلاق ، فهناك أستطيع أن أثق في حب الله لي » ! ولا يمكن أن يجني الله حقاً ، إلا إذا تَحَلَّيْتُ عن كل حب آخر ، فإن الله (في نظر كيركجارد) إله غيور لا يقبل المشاركة ! وهنا تبدو ديانة المحبة مرتبطة بعواطف الكراهية ، ما دام من المستحيل على الإنسان أن يحب الله دون أن يبغض ذاته ، أو أن يبغض غيره من الناس ،

أو أن يبغض أباه وأمه وزوجه وأولاده... إلخ^(١). وعلى الرغم من أن المسيح هو المحبة عينها، إلا أنه — في رأي كيركجارد — مضطر إلى أن يقصى الناس عنه، حتى يعودوا إليه عن طريق الإيمان! وإذا كان الكتاب المقدس قد نص على أن «الذي يحبه الرب يؤدبه»، فإن كيركجارد يلخص علاقة الإنسان بالله في عبارة ماثلة فيقول «إن من يباركه الله، لا بد من أن بلعنه في الوقت نفسه»!

ولسنا ندرى كيف وقع في ظن كيركجارد — وهو الذي عرف حقيقة الصلة بين الإنسان والله، من حيث هو «الأنت المطلق» — أن يكون الطريق إلى الله مقرونًا دائمًا بالصراع والتناقض والتمزق والعداب؟ ألا تدنو بنا من «الله» طهارة النور الباطن وصفاء النفس المطمئنة (كما هو الحال مثلاً في فلسفة ملبرانش) أكثر مما يقربنا إليه الشعور بالقلق أو التمزق الباطني (كما هو الحال في فلسفة كيركجارد)؟ ولماذا يأبى فيلسوفنا إلا أن يصور لنا الإيمان بصورة الجهد اليأس الذي يقترن بالتحدى والمواجهة المستمرة؟ ألا يمكن مطلقاً أن تجيء لحظة تتجاوز فيها النفس هذه المرحلة المؤقتة الموسومة بالقلق العنيف والسورة النفسية الجاحمة، لكي تتباعد مرحلة من السكينة القلبية التي تهدأ عندها نفس المؤمن ويقوى رجاؤه^(٢)... كل تلك أسئلة نجد أنفسنا مضطرين إلى اثارها عندما ندقق النظر في «رومانتيكية المطلق» على نحو ما عبر عنها كيركجارد. ولكننا لانملك سوى الاعتراف لكيركجارد بأنه كان أعظم مفكر حاول — في العصور الحديثة — تحطيم إطار المذهب العقلي الذي كان يصور «الله» بصورة «الحقيقة المعقولة» أو «الروح السكينة» أو «الفكر المطلق». ولم يكتف كيركجارد بأن يبين لنا أن الله لا يمكن أن يكون «موضوعاً»، بل هو قد أظهرنا أيضاً على أن الرجل

(1) Jean Wahl : «Etudes Kierkegaardiennes», Vrin, 1939. p. 377.

(2) Louis Lavelle : «Le Moi et son Destin.», Aubier, 1936, p. 90

التدين هو ذلك الذى يتحدث إلى الله بضمير المخاطب ، وأن الإله الشخص لا يمكن أن يكون حداً أو وسط في علاقة لا شخصية ، وأن المؤمن حين يندمج في علاقة شخصية مع الله فإن هذه العلاقة لا بد من أن تحدث تغييراً شاملاً في وجوده كله... إلخ . وكل هذه الآراء التي عبر عنها كيركجارد بأسلوبه الخاص المليء بالحرارة والحماسة ، سوف تتردد من بعد عند الكثيرين من فلاسفة الوجود ، وفي مقدمتهم الوجودى الكاثوليكى جبريل مارسل ، وزميله الألماني كارل يسبرز ، ومارتن بوبر وغيرهم .

ولو أننا توقفنا الآن برهة قصيرة عند نظرية الفيلسوف الفرنسى المعاصر مارسل فى « الحب الإلهى » ، لوجدنا أن « الله » عنده (كما كان الحال عند كيركجارد) ليس « موضوعاً » يمكن أن تثبت وجوده ، أو « كائناً » يمكن أن نحدد صفاته ، بل هو بمثابة « الأنت المطلق » الذى لا سبيل إلى الحكم عليه . وإذا كان من المحال أن يصبح الشخص الذى نعبه مجرد « هو » نتحدث عنه بصيغة الغائب ، فإن من المحال بالأحرى أن نتحدث عن الله باعتباره « هو » ، أو بوصفه مجرد حقيقة خارجية . ومن هنا فإنه قد يكون من العبث أن نحاول البرهنة على وجود الله عن طريق الأدلة العقلية ، أو أن نعمل على تحديد الصفات الإلهية بالاستناد إلى البرهنة المنطقية ، ما دام الله « ذاتاً » تنكشف لنا عن طريق المحبة والمشاركة ، لا عن طريق الاثبات والبرهنة . ولعل هذا ما أراد جبريل مارسل أن يعبر عنه حينما كتب يقول : « إن عبادة الله هى الطريقة الوحيدة للتفكير فى الله والوجود معه . »^(١) ومعنى هذا أن السر الإلهى إنما ينكشف للمؤمن فى لحظة العبادة ، حينما يشارك فى الذات الإلهية ، ويتعبد لها ، ويتعلق بها ، ويتواصل معها . وقد يبدو لأول وهلة أننا نجانب الصواب إذا قلنا انه يتوقف

(1) Gabriel Marcel : « Etre et Avoir », Aubier, 1935, pp. 40-42.

علينا بوجه ما من الوجوه أن يكون الله موجوداً ، فإن من المؤكد أن الله ليس ظاهرة طبيعية أعمل على خلقها ، كما أنه ليس مجرد انطباع نفسى أستحدثه فى باطنى . وإنما تفهم هذه العبارة على وجهها الصحيح ، حينما تساط عليها أنوار « المشاركة » ، أعنى حينما ندرك أن الله لا يوجد بالنسبة إلى الأبقدر ما أشارك فيه . «^(١) فليس الايمان فى نظر جبريل مارسل بمثابة اعتقاد فى شىء ، بل هو ثقة فى شخص ، أو هو تعلق بذلك « الأنت المطلق » الذى يفوق كل شخص . وإذا كان من المستحيل فصل « الايمان » عن « الحب » ، فذلك لأن الاعتقاد الدينى هو وليد المشاركة فى الـ « أنت » ، والوفاء له ، أكثر مما هو وليد التمسك بصيغة لاهوتية أو معتقد دينى . وبمجرد ما يتجرد الايمان من الحب ، فانه سرعان ما يستحيل إلى معتقد موضوعى متعجر ينصب على حقيقة طبيعية . « وأنا أ كف عن الايمان بالله — على حد تعبير مارسل — فى اللحظة التى ألق فيها عن محبته ؛ كما أنه لا يمكن لأى إله ناقص أن يكون إلهاً حقيقياً^(٢) » .

من هذا نرى أن جبريل مارسل يرفض شتى المذاهب اللاهوتية التقليدية ، لأنه يرى أن ليس ثمة موضع للقيام بعملية « تبرير » للوجود الإلهى . وكل فكر يمحصر جهوده فى مثل هذا التبرير إنما يقدم بذلك الدليل على أنه لم يستطع بعد أن يرقى إلى مستوى الحب والإيمان . وأما الإله الحقيقى الذى هو إله حى ، أو « أنا مطلق » ، فهو ذات لا يمكن الإشارة إليها بضمير الغائب ، ولا سبيل إلى الحكم عليها كما يحكم على الموضوع . والواقع أن سائر الأحكام التى قد يصدرها الانسان على الله إنما ترد إليه ، لأنه حينما يصدر الملحد حكمه على الله قائلاً : « إنك غير موجود » ، فقد يكون فى وسعنا أن نسأله بدوره : « وأنت الذى تصدر هذا

(1) Gabriel Marcel : «Journal Métaphysique», Gallimard, 1937, p. 36.

(2) Ibid; p. 58.

الحكم ، هل أنت موجود إذن ؟ »^(١) وأعجب من ذلك أن الإنسان حين يتحدث عن الله ، فإنه في الحقيقة لا يتحدث عن الله ، بل هو يتحدث عن موجود وهمي مجرد يخلع عليه مجموعة من الأضداد ، دون أن يكون في وسعه إقامة أية علاقة روحية صحيحة مع ذلك الموجود الرهني . وأما الإيمان الحقيقي فهو ذلك الفعل الذي بمقتضاه يكون « الفرد » من نفسه « شخصاً » بتأكيده للعلاقة الروحية التي تجمع بينه وبين الذات اللامتناهية (أو الأنت المطلق) . ونحن نشعر في كل لحظة بأننا ناقصون وغير مكتملين ، ولكن هذا الشعور نفسه يولد في نفوسنا الشعور باعتمادنا على الحرية الإلهية التي تستطيع وحدها أن توظف حريقنا ، وتسكلمها ، وتسد ما فيها من نقص . وليس تفتح الشخصية عن طريق الصداقة والتلاقى والمحبة سوى مجرد صورة باهتة لذلك الفعل الإلهي الذي بمقتضاه تسكتشف الحرية البشرية ذاتها حين تتلاقى مع الحرية الإلهية . ومن هنا ، فقد يكون في وسعنا أن نقول بوجود ضرب من التشابه بين الإيمان الديني من جهة ، والعلاقات الإنسانية من جهة أخرى ، ما دام الإيمان هو مجرد اتحاد حريتين ، أو هو نظرة الحب التي يتبادلها موجودان مشخصان ! وليس يكفي أن نقول إن الله ليس موضوعاً لا شخصياً ، كما أنه ليس مجرد إسقاط وهي لعاطفة ذاتية ، وإنما ينبغي أن نضيف إلى ذلك أن الصلة بين المؤمن وبين الله إنما هي صلة روحية تشبه إلى حد كثير صلة المحبة التي تجمع بين مخلوقين يبادل أحدهما الآخر حباً بحب .

وإذا كان من المحال بالنسبة إلى أي فرد منا أن يحكم على معتقد آخر ، فذلك لأن الإيمان وثيق الصلة بوجود كل فرد منا ، أعني بصميم العلاقة التي تربطه بالأنت المطلق . ومن هنا فقد يكون من المستحيل على أن أضع نفسي موضع الآخر حتى أفهم حقيقة إيمانه ومعنى هذا أن لكل مؤمن علاقة فريدة أصيلة بالله ؛ وهذه

(1) Gabriel Marcel : « Journal Métaphysique » ,1927, NRF., p. 132.

العلاقة هي التي تحدد طريقته في رؤية السر الإلهي . وتبعاً لذلك فإن « الأنا » في عبارة : « أنا أومن » إنما هي شخصية إلى الحد الذي يستحيل معه الحكم على إبن الآخرين . وكما أن الشخصية الإنسانية تبدو في نظر الشخص الذي يحبها ويعلم بها مختلفة كل الاختلاف عما قد تبدو عليه بالنسبة إلى الإنسان الموضوعي غير المكثرت أو بالنسبة إلى العالم الذي يبقى منفصلاً تماماً عنها ، فكذلك نجد أن الإله الذي ينكره الفيلسوف العقلي مختلف كل الاختلاف عن الإله الذي يؤكدده الانسان المؤمن . وإذا كان في وسع أي ذات حرة مشخصة أن تكشف لأولئك الذين يشاركونها عن جوانب مختلفة من صميم وجودها ، فإن في استطاعة أي مؤمن أن يكون مع الله علاقة خاصة فريدة في نوعها لا يدرکها سواه (لأنها منه بمثابة جو شخصيته الروحية)^(١) .

ويمضي جبريل مارسل إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن ما يكون صميم وجودي إنما هو اعتقادي ، : « ذلك لأنك حين تسألني عن ماهية اعتقادي ، فإنه لن يكون في وسعي أن أقتصر على تعداد قدر معين من القضايا التي أتمسك بها ، وإنما لابد لي من أن أعترف بأن هذه القضايا تترجم عن شيء أعمق وأشد تأصلاً في نفسي من كل هذا ، وكأني هنا بإزاء دورة مفتوحة أجدني فيها على اتصال بحقيقة لا يسعني سوى أن أوجد بينها وبين الأنت »^(٢) . فليس الايمان مجرد اعتقاد بمجموعة من الوقائع الموضوعية ، أو مجرد تصديق لبعض القضايا ، بل هو علاقة روحية تكون صميم وجودي . ولما كان « الوجود » في نظر مارسل لا ينفصل عن « المعية » أو « العلاقات الشخصية المتبادلة » ، فإن صلة الانسان بالله لابد من أن تكون بمثابة الدعامة التي يرتكز عليها « الوجود » . وإذا كان في استطاعتنا أن نحيل الآخرين إلى مجرد موضوعات ، فإن الله هو ذلك « الآخر » الذي لا يمكن أن

(1) Pierre Colin : « Existentialisme Chrétien », Plon, 1947., p. 22.

(2) G. Marcel : « Du Refus à l'Invocation », NRF., 1940, p.222.

نحيله إلى « موضوع ». ومعنى هذا أن الله لا يمكن أن يكون هو الله ، اللهم إلا إذا ظل بمثابة « الأنت المطلق ». ولا سبيل إلى بلوغ هذا « الأنت المطلق » ، اللهم إلا عن طريق الحوار أو الابتهاال أو الصلاة .

وحيثما يتحدث مارسل عن حب الإنسان لله ، فإنه يعنى قيام علاقة شخصية بين المؤمن من جهة ، والذات الإلهية من جهة أخرى . ولا بد من أن تقوم هذه العلاقة الشخصية على عملية بذل مطلق تقدم فيها الذات نفسها لله . حقاً إن ما تقدمه الذات لله هو ملك له من ذى قبل ، ولكن من المؤكد أن الذات حين تتجه نحو الله ، وحين تهب له نفسها ، إنما تؤكد بحريتها تلك الصلة الروحية التي تريد أن تعقدها مع الواهب الأعظم . وهنا تتخذ الصلاة طابع فعل حر أحققه بمقتضى رغبتى فى الاتصال بذلك الموجود الأسمى الذى أريد منه أن يسمعنى ، ويفهمنى ، ويستجيب لى . وما دام الله هو « الأنت المطلق » ، فليس من حقى أن أفترض أنه لم يستمع لندائى ، حتى إذا لم يتحقق الغرض الذى صليت من أجله . وأما إذا قيل إنه لا بد لى على كل حال من أن أذعن للمقاصد الإلهية ، فإن يكون معنى هذا أن ألق نهائياً عن الصلاة ؛ وإلما كانت الحقيقة الإلهية (أو الله) سوى نظام مجرد ، وبالتالي لكان الله نفسه مجرد « هو » Lui . والحق أن المؤمن الذى يصلى يعرف فى قرارة نفسه أن صلاته تهم الله ، وهو واثق من أنها لا بد من أن تصل إلى مسامعه . ومن هنا فقد يصح أن نعرف الصلاة بأنها « رفض إيجابى للتفكير فى الله باعتباره نظاماً ، وتعقل لله بوصفه الإله الحقيقى ، أعنى باعتباره الأنت المحض »^(١) .

ولسنا نريد أن نسترسل فى شرح نظرية مارسل فى « الحب الإلهى » بالتفصيل ، وإنما حسبنا أن نشير إلى أن هذا المفكر الوجودى الممتاز قد استطاع لأول مرة

(1) G. Marcel : "Journal Métaphysique", N.R.F., 1927, P. 159.

في تاريخ التفكير الديني أن يلتقي الكثير من الأضواء الكاشفة على حقيقة « العبادة » بوصفها صلة روحية صميقة بالذات الإلهية أو الأنت المطلق . وقد بين لنا جبريل مارسل كيف أن الذات الإنسانية لا توجد إلا بوصفها حداً في علاقة ، وكيف أنها تزداد وجوداً كلما زاد وجود الله بالنسبة إليها ، وكيف أنه لا سبيل إلى فهم الله خارج دائرة الاعتقاد ، أعنى خارج دائرة العلاقات الشخصية القائمة بين المؤمن والله . وإذا كان جبريل مارسل قد تصور الحب الإلهي باعتباره علاقة شخصية تبادلية ، فذلك لأنه لم يعتبر الله علة فيزيائية ، أو معياراً عقلياً ، أو فكرة مطلقة ، بل هو قد نظر إليه بوصفه « الإله الحي » ، إله الصلاة ، إله الروح الدينية ، « إله إبراهيم ويعقوب وإسحق » . والواقع أن سائر الفلاسفة الذين استطاعوا أن يفهموا حقيقة « الحب الإلهي » ، سواء تأثروا بالقدّيس أوغسطين أم لم يتأثروا به ، قد فطنوا إلى أن موضوع هذا الحب إنما هو ذلك « الكائن الباطن في أعماق ذاتي أكثر مما أنا باطن في صميم إنيتي » (1) .

وقد عاد جبريل مارسل إلى هذا التراث المسيحي الأصيل ، فاستطاع أن يثبت لنا مرة أخرى أن الإيمان الديني هو صورة من صور الحب ، وأن الوجود البشري لا يوجد حقاً إلا بقدر ما يشارك في هذا الحب الإلهي . حقاً إن فلسفة مارسل قد بقيت أسيرة لبعض الخبرات الخاصة التي لا تُفهم إلا في ضوء الإيمان ، كما أنها قد خلعت على بعض المواقف الوجدانية معاني ميتافيزيقية ومدلولات أنطولوجية ، ولكن هذا لا يمنعنا من أن نعتزف لهذا الوجودي المسيحي بأنه نجح في الكشف عن « الدلالة الفنونولوجية » للصلاة بوصفها علاقة شخصية يراد بها الاستمتاع بالحضرة الإلهية والمشاركة في الحب الإلهي . ويبقى أن مارسل قد جعل المؤمن يتوجه مباشرة نحو الله ، دون أن يعير « العالم » أو « الكون » أي اهتمام ، بعكس ما سيفعل فيلسوف آخر مثل مارتن بوبر Martin Buber .

(1) Cf. P. Colin : “ Existentialisme Chrétien ”, Plon, 1940, p. 31.

والواقع أنه إذا كان كل من كيركجارد ومارسل قد جعلنا من علاقة الإنسان بالله الرابطة الجوهرية التي تكون صميم وجوده ، فإننا سنجد مارتن بوبر يقرر منذ البداية أن الإنسان لا يملك الوصول إلى الله بالعمل على تجنب العالم أو تحاشيه ، وإنما هو مضطر إلى الاعتراف بأن العالم أيضاً يوجد في الله . وإذا كان الانصراف عن العالم لا يوصلنا إلى الله ، فإن تركيز الأنظار أيضاً في هذا العالم ليس من شأنه أن يدنو بنا من الله . وإنما يوجد المرء حقاً في حضرة الله عندما يرى العالم في الله . ومعنى هذا أن « الأنا » حين يجب « الأنت الأبدى » .
Toi Eternel ، فإنه عندئذ لا يستطيع أن يرى أى شيء خارج الله ، بل هو يستوعب كل شيء (بما في ذلك العالم) داخل تلك الأنت . « وكما أن المرء لا يمد الله إذا بقي داخل العالم ، فإنه أيضاً لا يمد الله إذا خرج من العالم . وأما ذلك الذي يمضى بكل جوارحه نحو لقاء الأنت ، والذي يطوى في ثنايا تلك الأنت كل ما للكون من وجود ، فهذا وحده هو الذي يجد الوجود الاسمي ؛ ذلك الوجود الذي لا سبيل إلى البحث عنه ^(١) . »

حقاً إن الكثيرين ليتوهمون أن العالم الحسى هو مجرد عالم ظاهرى ، ومن ثم فإنهم قد يظنون أن « محبة الله » تقتضى الانصراف عن العالم ؛ ولكن الإنسان حين يدرك ما في الوجود من ترابط كلّي ، فإنه عندئذ سرعان ما يتحقق من أنه ليس نمة شيء منفصل أو قائم بذاته ، سواء أكان أرضاً أم سماءً ، أشياء أم كائنات ، بل الكل متضمن في تلك الرابطة (أو العلاقة المطلقة) . وتبعاً لذلك فإن الإنسان الذي يندمج في هذه العلاقة الخالصة ، سرعان ما يقلع عن النظر إلى كل شيء على حدة ، لكى يرى سائر الأشياء في تلك « الأنت المطلقة » . وحينما يفتن الإنسان إلى ما في الأشياء من طابع قدسى ، فهناك لا بد من أن يلتقى بالإله الحى . وأما حين يحاول الإنسان أن يعاود على سائر الأشياء ، وأن ينصرف عن

(1) Martin Buber : "Je et Tu", trad. franç., Aubier, 1938, p. 119.

شقى الموجودات ، من أجل المخاطرة بالبحث عن الله ، فإنه في هذه الحالة لا يلبث أن يصطدم بالعدم . والواقع أنه لا معنى مطلقاً للحديث عن « البحث عن الله » ، ما دمنا لا نجد في العالم شيئاً واحداً يمكن أن يقال إن الله غير موجود فيه ! فليس أحق إذن من أولئك الذين ينصرفون عن سبيل حياتهم ، لكي يبحثوا عن الله ! وإن مثل هؤلاء قد يماكون كل حكمة التوحد وكل فضيلة التأمل ، ولكنهم مع ذلك لن يجدوا الله ! وأما ذلك الرجل الذي يمضى في طريق حياته ، محاولاً دائماً أن يتعمق كل علاقة ، وساعياً باستمرار نحو الاحتفاظ بسكينته في صميم تعامله مع الأشياء ، فهذا هو الإنسان الذي قد يهتدى إلى « العلاقة الحقيقية » ، دون أن يكون قد جدَّ في أثرها . وهو حين يهتدى إلى « الأنت الأبدى » ، فإنه عندئذ لن ينصرف عن الأشياء ، بل يتجه بحبه من جديد نحو العالم ، لكي يرى الأشياء في الله ، ويعيد وضع العالم في إطاره الحقيقي !

بيد أن هذا لا يعنى أن يكون « العالم » في نظر بوبر « مقدمة » ضرورية للوصول إلى الله ، فإن بوبر يقرر منذ البداية أنه ليس في وسعنا أن نستخلص الله ابتداءً من أى شيء كائناً ما كان ؛ سواء افترضنا أن هذا الشيء هو الطبيعة التي خلقها الله ، أم افترضنا أنه التاريخ الذي يوجهه الله ، أم افترضنا أنه الذات التي سيكون الله منها بمثابة المبدأ المفكر الباطن فيها . ومعنى هذا أنه ليس ثمة « واقعة » مغايرة لله يمكن استخلاص وجوده منها ، بل لا بد لنا من أن نسلم بأن الوجود الإلهي هو أكثر ضروب الوجود حضوراً بالنسبة إلينا ، لأنه وجود مباشر مستمر قريب منا دائماً أبداً . ونحن نهيب بهذه الحضرة الإلهية في كل حين ، ولكننا لا نستطيع أن نصفها أو أن نعبّر عنها . وليست الرابطة التي تجمع بيننا وبين هذه الذات الإلهية مجرد رابطة احتياج أو اعتماد أو افتقار ، بل هي رابطة تعلق وتبادل واستقطاب . وإن الإنسان ليشعر في أعماق قلبه بأنه في حاجة إلى الله أكثر مما هو في حاجة إلى أى موجود آخر ، ولكنه قد لا يعرف أن الله

أيضاً — في كامل أزليته — هو في حاجة إليه ! « وكيف كان يمكن أن يوجد الإنسان ، لو لم يكن الله في حاجة إليه ؟ وأنت نفسك ، كيف كان يمكن أن توجد ؟ إنك في حاجة إلى الله لكي توجد ، ولكن الله أيضاً في حاجة إليك لكي يحقق بواسطتك معنى حياتك^(١) . » وليس معنى هذا أن يكون الله في « صيرورة مستمرة (كما وقع في ظن البعض) ، بل معناه أن الإله الأزلي نفسه يهبط إلى عالم الصيرورة ، لكي يخلع على العالم مصيراً الهياً . وما دام هناك عالم ، وما دام هناك إنسان ، بل ما دام هناك « شخص بشري » ، فلا بد من أن يكون هناك أيضاً معنى إلهي .

حقاً إن الإنسان قد يتصور الله باعتباره « شيئاً » ، فيحاول تملكه أو الاستحواذ عليه ، ولكن مثل هذه المحاولة لا بد من أن تبوء بالفشل ، ما دام الله هو « الأنت المطلق » الذي لا يمكن أن يستحيل إلى موضوع . وقد يقع في ظن المتصوف أحياناً أنه يستطيع عن طريق العزلة الروحية والمجاهدات النفسية أن يجعل من ذاته « قلعة » يحتبس فيها السر الإلهي ، أو يستبق فيها الله ؛ ولكن على الرغم من أن الله يحيط بنا ويسكن فينا ، إلا أننا لا يمكن مطلقاً أن نمتلكه في ذاتنا . وليس في أوسع الإنسان أن يتحدث إلى الله ، اللهم إلا حين يكون كل شيء في باطنه قد صمت ! وأما المعنى الحقيقي للصلاة — في نظر مارتن بوبر — فهو أنها ابتهاج يوجه إلى الأنت المطلق ، لا من أجل الحصول على شيء ما من الأشياء ، بل من أجل الظفر بالاستجابة وتحقيق العلاقة . وحين يقدم المؤمن لإرادته ذبيحة لله ، فإنه لا يتمم بأكثر من هذه الكلمات : « لتكن إرادتك ! » ولكن الحقيقة الإلهية تكمل صلاته ولسان حالها يقول : « افعل عن طريق

(1) Martin Buber : “Je et Tu”. trad. franç., 1938, p. 123.

ما أنت في حاجة إليه « ! فالصلاة إذن هي أكمل صورة من صور التبادل الحقيقي
الفعال بين « الأنا » و « الأنت الأبدى » .

ومهما وقع في ظن البعض أن العالم قد يفصلنا عن الله ، أو أن الحقيقة
لا تنكشف لنا إلا في أعماق الذات ، فإنه لا بد من أن نؤكد أن السبيل الذي يوصل
إلى الله لا بد من أن يمر بالعالم وبالآخرين . صحيح أنه لا بد لنا في بعض الأحيان من
أن نستجمع ذواتنا ونقع في داخلها ، ولكن لا بد لنا أيضاً من أن نخرج منها
ونقذف بأنفسنا إلى العالم الخارجي . وكل من لم يعرف كيف يجب العالم — بكل
ما فيه من فظائع — ؛ بل كل من لم يجرؤ على معانته بأذرة روحه ، فإنه لن
يستطيع أن يلامس بيديه تلك اليدين الإلهيتين اللتين تساندان هذا العالم . ويمضى
بوبر إلى حد أبعد من ذلك فيقول : « إن ذلك الذي يمضى بحق إلى لقاء العالم ،
إنما يمضى في الوقت نفسه إلى لقاء الله » . ومعنى هذا أن الله لا ينكشف لذلك
الذي يقتصر على التأمل ، وينصرف إلى التعبد ، بل هو ينكشف لذلك الذي
يعمل في العالم ، محاولاً أن يحقق عملياً ذلك المعنى الإلهي للعالم . وتبعاً لذلك فإن
حب الإنسان لله إنما يعني الاضطلاع برسالته في العالم ، والعمل على تحقيق مقصده
الأسمي في دنيا الناس . وحين يوثق الإنسان عرى المحبة بينه وبين غيره من
الموجودات الأخرى ، فهناك يكون في وسعه أن يتلاقى مع الله . ومثل هذا
الإنسان هو وحده الذي يستطيع أن يقدم لله — في مقابل الحقيقة الإلهية —
حقيقة إنسانية بمعنى الكلمة . ويخلص مارتن بوبر من كل هذه التأملات إلى
القول بأن على الإنسان أن يقدم الكون بأسره إلى الله ، فإن محبة الإنسان لله
ليست مجرد مناجاة عميقة للذات الإلهية ، بل هي فعل مثمر في الحقل الإلهي ،
أعنى في عالم الله والناس . وحين يأخذ الإنسان على عاتقه مسئولية المسار الكلي
للأشياء ، ومسئولية المصير العام للأفراد ، فهناك فقط يكون في وسعه أن يشعر
بالصلة الروحية العميقة التي تربطه بالله .

... تلك هي الخطوط العريضة لنظرية مارتن بوبر في الحب الإلهي . وليس
يعنينا في هذا المقام أن نتعرض لنقد فهمه الخاص للذات الإلهية وإنما يكفي أن
نشير إلى اهتمام هذا المفكر بجعل « العالم » حلقة الاتصال بين الإنسان والله ،
على الرغم من تأكيده في مواضع أخرى لحضور الذات الإلهية أمام النفس البشرية
حضوراً مباشراً ، دون أدنى وساطة . وإذا كان بوبر نفسه يقرر في بعض الأحيان
أن « السر الإلهي أقرب إلى من ذاتي نفسها » ، فلسنا ندرى لماذا يأخذ على جماعة
الصوفيين اتجاههم المباشر نحو هذا السر المتابس بصميم وجودهم . وعلى كل حال ،
فإن بوبر قد حرص على تجريد حب الإنسان لله من كل آثار التسامل العقيم
والانجذاب الصوفي . وربما كان من بعض أفضاله على التفكير الديني أنه قد
حصر الحب الإلهي في نطاق العالم ، فجعل من صلة الأنا بالآنت الإلهي صلة إيجابية
فعالة تقوم على تحقيق رسالة الله في دنيا الناس .

ولو شئنا الآن أن نرجع قليلاً إلى وراء ، لكي نلقي نظرة سريعة على كل
تلك المذاهب الفلسفية التي استعرضناها في الحب الإلهي ، لكان في وسعنا أن
نقول إنها جميعاً قد تصورت الصلة بين الإنسان والله على أنها التقاء حبين ،
لا ارتباط فكريين . وقد رأينا أن معظم فلاسفة الدين مجمعون — أو شبه مجمعين —
على القول بأن الإله الذي يتجه نحوه حيننا ليس « إلهاً طبيعياً » بل هو « إله
مشخص » . وسواء تصور المؤمن هذا الإله المشخص على أنه أب حنون يعطف
على أبنائه البشر ، أم تصوره على أنه ذات معشوقة تبادله حباً بحب ، أم تصوره
على أنه شخصية معذبة تتألم لآلامه ، أم تصوره بأية صورة أخرى من الصور ،
فإن من المؤكد أن المؤمن في كل هذه الحالات إنما يتصور طبيعة حبه لله على
غرار تصوره لطبيعة حبه لأخيه الإنسان . ولسنا نغنى أنه لا بد بالضرورة من أن
يكون تصورنا للعب الإلهي تصوراً بشرياً محتماً ، بل نحن نغنى أن حب الإنسان
لله (أو لإلهه) كثيراً ما يحىء على صورة الإنسان ومثاله . حتماً إن الإنسان قد

حاول في كل عصر أن يتجنب الوقوع في خطأ « النزعة التشبيهية » ، ولكنه مع ذلك لم يستطع أن يحب في الله ذلك الجانب المتعالى المطلق ، بل هو قد أحب في الله دائماً « ظل الإنسان » في الكون ! ومن هنا فقد بقي حب الإنسان لله مجرد علاقة مشخصة تقوم على التبادل بين « الأنا » و « الأنت » (وإن كنا هنا بإزاء « أنت » من نوع خاص ، لأنها أنت مطلقة ، أو أنت أزلية أبدية ، أو أنت لا يمكن أن تستحيل إلى هو) !

الباب الثالث

انماط الحب

الفصل السابع

إيروس (أو العشق)

إذا كنا قد تحدثنا في الباب السابق عن بعض أشكال الحب ، فإننا نريد الآن أن نعرض بالبحث لأهم أنماط الحب . ولا شك أن القارئ قد لاحظ أننا لم نقصد بالحديث عن أشكال الحب استعراض شتى موضوعاته ، بل نحن قد أردنا إبراز النماذج الأساسية لتجربة الحب في حياة الإنسان . وأما في حديثنا عن أنماط الحب ، فإننا سنعتمد إلى الكشف عن أساليب مختلفة من الحب ، عرفها البشر على مر العصور في علاقاتهم العاطفية بشتى موضوعات الحب . ومعنى ذلك أن الأنماط التي سنتحدث عنها فيما يلي إنما هي بمثابة طرق متباينة في النظر إلى الحب ، كائناً ما كان موضوعه . ولما كانت هذه الأنماط المتنوعة قد ارتبطت بمحضرات معينة ، أو اتجاهات فلسفية خاصة ، فإننا سنجد أنفسنا مضطرين — خلال حديثنا عن كل نمط منها — إلى التعرض للأصل الحضارى الذى انحدر عنه ، وتحديد الجوفلسفى الذى تشبّع به . وسنبداً دراستنا بالتعرض للنمط اليونانى من أنماط الحب ، ألا وهو ذلك النمط الذى اصطالحنا على تسميته باسم الإيروس Eros أو العشق .

ولو تصفحنا أى كتاب عادى من كتب الحب ، لوجدنا أن كلمة « إيروس » تستعمل عادة للإشارة إلى الحب الجسدى ، فى حين جرت العادة باستخدام كلمة « أجابيه » Agapè للإشارة إلى الحب الروحى ⁽¹⁾ . والأصل فى هذا الاستعمال أن اليونانيين كانوا يجمعون بين « إيروس » إله الحب ، و « ديونيسوس » إله

(1) Cf. Morton M. Hunt : “The Natural History of Love”, London, 1962, p. 19.

الخمر ، فكانوا يسرفون في الحب والشراب ، وكانوا يتخذون من الحب مطية إلى الاستمتاع بمباهج الحب^(١) . ومن هنا فقد أصبح « الإيروس » لفظاً جنسياً يشير إلى معاني العشق الحسى العنيف ، بدليل أن أصحاب علم النفس أصبحوا يستخدمون مشتقات هذا اللفظ للإشارة إلى معانٍ جنسية صرفة . ولما كان العرب قد خصصوا لفظ « العشق » للإشارة إلى « مجاوزة الحد في المحبة » ، فقد آثرنا أن نسمى هذا النمط العنيف من الحب (أو الهوى) باسم « العشق » . ولكننا سنرى فيما بعد كيف استطاع أفلاطون أن يخلع على « الإيروس » صبغة فلسفية ، لكي يجعل منه أداة ناجعة لخدمة الحياة الروحية . وربما كان هذا هو السبب في تسمية الناس للحب السامى باسم « الحب الأفلاطونى » ، ولو أن أفلاطون لم يتعرض لمسألة « العفة » في الحب ، بل هو قد انصرف بالأحرى إلى تحديد مراحل « الجدل الصاعد » الذى ينتقل عبره الحب حتى يصل إلى مثال الجمال أو « الجمال بالذات » .

ونحن نجد أن فيدروس — أول المتحدثين في محاوراة أفلاطون المسماة « بالمأدبة »^(٢) — يسلّم مع هزيود وغيره من الشعراء بأن إيروس إله عظيم من أقدم الآلهة ، وأنه لم ينحدر عن أم ولا أب . وعندما ينهض أجاثون للكلام ، نراه ينكر قدم هذا الإله ، لكي يؤكد أنه أصغر الآلهة وأحدثها ، وإن كان أجملها وأقدرها على هدايتنا . ثم يبيح دور سقراط في الحديث ، فنراه ينكر تماماً ألوهية إيروس ، لكي يجعل منه مجرد مساعد قدير أو موجه حكيم يستطيع أن يقتادنا إلى الجمال الأزلى المطلق . وحجة سقراط في إنكار الألوهية على إيروس أن الآلهة تمتاز بصفى السعادة والجمال ، في حين أن إيروس لا يتمتع بأية صفة من

(١) د . أحمد فؤاد الاخوانى : « أفلاطون » (مجموعة نوايغ الفكر الغربى) دار المعارف ،

١٩٥٨ ، ص ٥٥ .

(٢) « المأدبة » Le Banquet كما نعلم هى إحدى المحاورات الهامة التى عالج فيها أفلاطون

موضوع الحب والجمال .

هاتين الصفتين . والواقع أن الحب في نظر سقراط إنما هو ضرب من الشوق أو الرغبة في شيء يعدمه المرء ؛ ولما كانت الرغبة إنما تعنى الحاجة أو الافتقار ، فإن الإيروس يسعى نحو امتلاك الجميل ، دون أن يكون هو نفسه جميلاً . وإن سقراط ليشرح هذا المعنى في حديثه الطويل ، فيقول إنه ما من أحد يشتهي ما هو حاصل له ؛ لأن القوى لا يشتهي أن يكون قوياً ، والغنى لا يشتهي أن يكون غنياً . . . إلخ . وما دام من العبث أن يطلب المرء ما هو مالك له ، فإن الإنسان حين يشتهي شيئاً يملكه ، إنما يشتهي في الحقيقة استمرار حالة الامتلاك . والحب بهذا المعنى إنما هو اشتهاؤ صادر عن الحرمان ؛ لأن الحب يرغب في امتلاك موضوع بعيد عنه أو غير حاصل له . ولا بد للشيء الذي يشتهي شيئاً آخر أن يكون مغايراً له ، فالإيروس مثلاً حين يشتهي إلى الجميل ، إنما يشتهي إلى شيء هو غير مالك له ، وإلا لما رغب في الحصول عليه . ولهذا ينكر سقراط وصف أجاثون للإيروس بأنه جميل ، ويقرر أنه ما دام الإيروس يطلب الجمال ويسعى نحو امتلاكه ، فإنه ليس في وسعنا أن نضفي عليه صفة الجمال . هذا إلى أن « الخير » — في رأى سقراط — هو في الوقت نفسه « الجميل » ، فإذا كان الإيروس يفتقر إلى الجمال ، فهو يفتقر بالتالى إلى الخير أيضاً ، ما دام كل جميل خيراً ، والعكس بالعكس .

ولكن ، إذا كان سقراط قد أنكر الألوهية على إيروس ، فهل يكون معنى هذا أن « الحب » بئاد قد كتب عليه الفناء ؟ هذا ما يجيب عليه سقراط بقوله : إن الحب جتي عظيم أو روح كبير يحتل منزلة وسطى بين الآلهة والبشر ، فهو ليس خالداً ولا فانياً ، وهو ليس حكماً ولا جاهلاً ، وهو ليس خيراً أو شريراً ، وهو ليس جميلاً ولا قبيحاً ، وإنما هو في مرتبة وسط بين الخلود والفناء ، بين الحكمة والجهل ، بين الخير والشر ، بين الجمال القبح . وهنا يلجأ سقراط إلى اصطناع الأسطورة ، فيروى لنا تاريخ ميلاد إيروس ، ويقرر أن ذلك قد تم ليلة مولد أفروديت . وخالصة هذه الأسطورة أن الآلهة قد شاعت أن تحتفل بميلاد

أفروديت ، فأقامت وليمة كبرى كان من بين الذين حضروها بوروس Poros (أو الغنى) . وبعد العشاء ، رأت بنيا Penia (أو الحاجة) تلك المأدبة ، فجاءت تستجدي ، ووقفت إلى جوار الباب . وكان بوروس قد سكر لقرط ما شرب من الرحيق ، فخرج إلى حديقته زيوس ، وغطّ في نوم عميق ! ولحتمه بنيا فشاءت أن تُرزق منه ، مدفوعة إلى ذلك بما كانت عليه من فقر وعوز . ومن هنا فقد رقدت بنيا إلى جوار بوروس ، ونشأ من تزاوجهما ايروس ! ونظراً لأن عملية حبّ بنيا قد تمت ليلة مولد أفروديت نفسها ، فقد نشأ ايروس محباً للجبال ، حتى إنه لم يلبث أن أصبح خادماً لأفروديت ورفيقاً لها . ونظراً لأن ايروس قد كان ثمرة لتزاوج الغنى والفقر ، أو الثراء والحاجة ، فقد ورث عن أمه بنيا الفقر والجهل والضعفة ، كما ورث عن أبيه بوروس الغنى والحكمة والشجاعة^(١) .

بيد أن ايروس مع ذلك ليس حكيماً ، وإنما هو فياسوف أو محب للحكمة ، بمعنى انه يحتل منزلة وسطاً بين الحكمة والجهل . وليس من شك في أن الذي يعلم هو في غير حاجة الى البحث ، فإن البحث يفترض الجهل مع الرغبة في المعرفة . ولما كان الآلهة حكماء ، فانهم لا يتفلسفون ، اذ لا حاجة بهم الى البحث عن الحكمة . وكذلك الجاهل ، فانه يحسن الظن بنفسه ، ومن ثم فانه لا يتطلب الحكمة . وإنما يتفلسف ذلك الذي يشعر بالحاجة الى الحكمة ، أعنى ذلك الذي يحس بجهله ، مع ميله في الوقت نفسه الى كل ما هو جميل وخير . ولما كانت طبيعة ايروس تجمع بين الجهل والحكمة ، فقد تمين أن يكون الحب فيلسوفاً أو محباً للحكمة . وبيت التصيد في كل حديث سقراط هو أن ايروس ليس بالمحبوب بل هو المحب . والخطأ الذي وقع فيه الواهمون بأن ايروس هو المحبوب ، أنهم قد

(١) 203. "Le Banquet" Platon : وانظر أيضاً كتاب ليون رومان عن الحب

الافلاطوني .

Léon Robin : "La théorie platonicienne de l'amour", 1908
pp. 48 - 52.

اعتبروه جميلاً غاية الجمال في حين أن إيروس ليس سوى «الحب» ، بينما المحبوب في الحقيقة هو الجمال المطلق ، والكمال الأسمى ، والخير الأقصى . وبهذا المعنى تكون طبيعة الحب ثنائية : لأن الحب من ناحية حاجة وعوز وافتقار ، ثم هو من ناحية أخرى نزوع نحو الخير والجمال والكمال . ومن الناحية الأولى ينتسب الحب إلى عالم الظلال ، في حين أنه من الناحية الثانية يندرج في معراج «العالم المعقول» أو المثل الأعلى . وهنا يظهر الطابع الخاص المميز «للإيروس» بوصفه على النقيض تماماً من «الاجابية» : فإن الإيروس بطبيعته افتقار أو «عدم امتلاك» يحن إلى الامتلاء أو الامتلاك . وإحساس الإيروس بالحاجة إنما هو الباعث الذي يهب الديناميكية لرغبته أو اشتياقه . ولعل هذا ما عبر عنه الفيلسوف الألماني زمل Simmel حينما كتب يقول : «إن الإيروس اليوناني هو إرادة امتلاك ، حتى حين يستخدم الحب للإشارة إلى معنى أسمى ، ألا وهو الرغبة في امتلاك الشخص المحبوب كموضوع للتعليم المثالي ، والتهديب الأخلاقي ، والتربية الثقافية . وهذا هو السبب في أن الحب عند اليونان إنما هو حالة متوسطة بين الامتلاك وعدم الامتلاك ، وأنه بالتالي لا بد من أن يموت حينما يكون هدفه قد تحقق^(١) .»

ويمضي أفلاطون في حديثه عن الحب فيقول : إنه لما كان كل من يرغب ، إنما يرغب فيما هو محروم منه ، أو يشتهي ما هو مفقود إليه ، فقد ترتب على ذلك ألا يكون هناك «حب» بالنسبة إلى الآلهة ، ما دامت الآلهة لا تفتقر إلى شيء ، ولا ترغب في شيء ! ومعنى هذا أن الآلهة ليست في حاجة إلى حب الناس لها ، ما دامت الآلهة غارقة في سعادتها وكاملها . وإذا كان لنا أن نستخدم لفظ «إيروس» للإشارة إلى الحب الإلهي ، فلا بد لنا من أن نتذكر أن هذا الحب هو بأكمله من جانب الإنسان ، دون أن يكون في وسع الله أن يبادل الإنسان حباً مجب ! ومن

(1) Cf. M.C. D'Arcy : "The Mind and Heart of Love." N.-Y., 1956, p. 71.

هنا فإن « الحب الإلهي » حينما يتخذ النمط « الايروسى » إنما يصبح بمثابة سبيل يقتاد إلى الله دون أن يكون هناك بأى حال من الأحوال أى هبوط أو نزول من جانب الله نحو الإنسان . وليس بدعاً أن يكون الإنسان هو المحب دائماً ، وأن يكون الله هو المحبوب دائماً : فإن الله (كما قلنا) متمتع منذ البداية بأقصى حد من الكمال والسعادة ، فى حين أن الإنسان لا يمتلك شيئاً منهما ، ومن ثم فإن موضوع حبه هو السعادة . والحق أننا لو نساءلنا : « ماذا يجب العاشق فى الشيء الجميل الذى يعشقه ؟ » ، لكان الجواب حتماً « إنه بلا ريب يجب امتلاك هذا الشيء الجميل » . فإذا عاودنا السؤال : « ماذا ينفع امتلاك الأشياء الجميلة ، أو ما الفائدة التى تعود علينا من وراء امتلاك الأشياء الطيبة ؟ » ، كان الرد بلا شك : « أن الإنسان يجب امتلاك الجمال أو الخير ، لأن من يمتلك الخير لا بد من أن يظفر بالسعادة . » . وهنا قد يكون من العبث أن نتساءل لماذا يطلب الانسان السعادة ، إذ أن الاجابة عن هذا التساؤل متضمنة فى صميم السؤال نفسه^(١) .

ولكن ، اذا كان البشر قاطبة يتطلبون السعادة ، ويريدون الظفر بالخير أو الحصول على الجمال ، فلماذا لا نقول إنهم جميعاً « محبون » ، ما دام حب الخير أو الشوق إلى الجمال مشتركاً بينهم ؟ لماذا نقول عن البعض إنهم « يحبون » ، بينما نقول عن البعض الآخر إنهم لا يعرفون الحب ؟ هذا ما يجب عليه أفلاطون بقوله إننا اعتدنا أن نطلق اسم « الحب » على نوع خاص من الحب ، بينما أصبحنا نسمى غيره من الأنواع بأسماء أخرى . والحال بالنسبة إلى كلمة « الحب » كالحال بالنسبة إلى الكلمة اليونانية « Poiesis » التى أصبحنا نستخدمها للإشارة إلى فن الشعر ، فى حين أنها كانت تعنى فى الأصل أى ضرب من ضرب « الإبداع الفنى » ، سواء أكان تصويراً أم نحتاً أم موسيقى أم غير ذلك . . . ومن هنا فإننا لم نعد

(١) E. 204 ، *Le Banquet* ، Platon . وانظر أيضاً ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى لهذا النص فى كتابه « أفلاطون » (مجموعة نوايغ الفكر الغربى) ، النصوص المختارة ، ص ١٧٧ .

نسمى جميع الفنانين باسم الشعراء ، بل أصبحنا نقصر لفظ « الشاعر » على من يزاول فن النظم والإيقاع للموسيقى . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى « الحب » . فإن المعنى العام لهذه الكلمة هو الرغبة المطلقة في الخير أو النزوع نحو السعادة . ولكننا لا نقول عن كل من يلتبس هذه الغاية بشتى الوسائل ، سواء أكان رجل أعمال أو لاعباً رياضياً أو محباً للمعرفة ، إنه عاشق أو محب ، وإنما نحن نقصر استعمال هذا اللفظ على طائفة معينة من الناس تسلك طريقاً خاصاً في الحب ، وتمارسه بمجد وانكباب ، وتلك هي طائفة « العشاق » أو « المحبين » بالمعنى الخاص لهذه الكلمة .

فهل نقول مع الشاعر اليونانى أرسطوفان إن المحبين قوم يبحثون عن نصفهم الآخر ؟ هل نسلم معه بأن كل واحد منا هو نصف ناقص لو اُحدٍ كامل قد فُصل عنه ، وأن غاية كل منا إنما هي البحث عن نصفه الآخر من أجل الاتحاد به ؟ هذا ما يجيب عليه سقراط بالنفي ، فإن الحب في رأيه لا يبحث عن النصف أو الكل ؛ اللهم إلا إذا كان هذا النصف أو الكل طيباً أو خيراً بوجه ما من الوجوه . وآية ذلك أن الناس يرتضون أن تقطع أيديهم أو أرجلهم إذا إعتقدوا أنها أعضاء فاسدة . وهم إذا كانوا يتمسكون بما يملكون ، فليس ذلك لجرد أنه ملك خاص لهم ، بل لأنهم يعتبرون أن الشيء الخير ملتصق بطبيعتهم مملوك لهم ، في حين أن الشيء السيء غريب عنهم طارىء عليهم . وتبعاً لذلك فإن الناس لا يحبون إلا الخير ، أو ما يعتقدون هم أن فيه خيراً لهم . وهم يحبون أيضاً أن يكون الخير ملكاً لهم ، وأن يكون امتلاكهم له على الدوام . وإذن فإن الحب — على حد تعبير سقراط — هو الرغبة في اقتناء الخير بصفة مستديمة ، أو هو النزوع نحو امتلاك الجميل امتلاكاً أبدياً خالداً^(١) .

(١) Le Banquet, 206 : Platon (وانظر أيضاً « أدلاطون » للدكتور أحمد فؤاد

الاهوانى ، ص ١٨١ — ١٨٢) .

ويعودسقراط فيعرفُ الحب بأنه « ولادة في الجميل بدنًا وروحًا » . وكل إنسان منا (في رأيه) قد ير على التناسل جسمياً وروحياً ، لأنه يستطيع أن ينجب نسلاً ، كما يستطيع أيضاً أن يبدع عملاً . وحينما يصل المرء إلى سن معينة ، فإن طبيعته تدفعه إلى إشباع غريزة التناسل . ولكنه لا يستطيع أن يشبع هذه الغريزة عن طريق الاتصال بالدميم أو القبيح ، بل هو مضطر إلى إشباعها عن طريق الاتصال بالجميل أو المليح . وعلى الرغم من أن الحبل فعل إنسانى صرف يتم بتلاقى الرجل والمرأة ، إلا أن عملية التكاثر لدى الإنسان تتسم بطابع قُدسى أو صبغة إلهية . فالحبل والوضع لدى الموجود البشرى عاملان فانيان ، ولكن التكاثر (على العكس) عمل خالد عليه مسحة من الأبدية . وليس هناك أى تناسب بين القبيح والألوهية ، فلا غرو أن يكون الجمال هو الإله الذى يتحكم فى مصير الحب ، والتناسل ، وتخليد النوع البشرى . وحينما يدنو الموجود الملىء بمادة التلقيح من الموجود الجميل ، فإنه يمتلى سروراً ويفيض لذة ، ومن ثم فإنه يشرع فى التلقيح ، وينجح فى إخصاب شريكه . وأما حين يدنو من الموجود الدميم ، فإنه ينقبض حزناً ، ويقبض بالتالى مادة اللقاح عن الموجود القبيح ، فلا تتحقق عملية الإخصاب . وأما الشخص المخصب الملىء بمادة اللقاح ، فإنه يكاد يفيض أو يطفح من شدة الرغبة ، ومن ثم فإن اندفاعه نحو الجميل يكون عنيفاً عارماً ، خصوصاً وأنه يستشعر الألم شديداً حين يمتنع عن إشباع رغبته فى التناسل . وهكذا يصحح سقراط صرة أخرى من تعريفه للحب ، فيقول إنه ليس على وجه الدقة مجرد شوق إلى الجمال ، بل هو نزوع نحو التكاثر أو رغبة فى التناسل تنور فى النفس تحت تأثير مشاهدة الجميل .

وإذا كان الإنسان أحرص ما يكون على التناسل ، فذلك لأن تكاثر النوع هو الذى يكسبنا خلوداً أو بقاءً فى هذه الحياة الدنيا الفانية . ومن هنا فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن الحب ليس مجرد شوق إلى الخير ، أو رغبة فى اقتنائه ، بل

هو تطلب لاستمرار هذا الخير ، ورغبة في تملكه بصفة مستديمة . وشوقنا إلى الدوام أو الخلود قد لا يقل عن شوقنا إلى الكمال أو الخير . وإذن فإن الحب « شوق إلى الخلود » . ولو أننا تساءلنا عن الأصل في هذا الشوق أو العلة في هذه الرغبة ، لوجدنا أن ثمة غريزة تدفع بالكائن الحي عموماً إلى العمل على استمرار بقائه ، والحفاظة على نوعه . فنحن نشاهد مثلاً لدى الطيور والحيوانات أنها تحاول أولاً أن تشبع غريزتها الجنسية ، ولكنها ما تكاد تلد صغارها ، حتى تشرع في العمل على توفير الغذاء لنسلها الجديد بكل صبر وجهاد ومشقة . وقد لا يتردد الحيوان في محاربة غيره - ضعيفاً كان أم قوياً - من أجل الحصول على القوت الضروري لصغاره ، حتى إنه قد يتحمل سمرارة الجوع أو الحرمان هو نفسه في سبيل إشباع نسله ، أو قد يؤثر الفناء على ترك صغاره فريسة للجوع . وإنما يفعل الحيوان كل هذا تحت تأثير غريزة المحافظة على البقاء ؛ فإن الطبيعة الفانية تسعى - بقدر الإمكان - نحو الخلود ، وهي تصطنع أساليب متنوعة في سبيل العمل على استمرار بقاء النوع . ولما كان الموجود الفاني يحاول جاهداً بلوغ حالة الخلود ، فليس بدعاً أن نراه يقبل على التناسل ، لكي يضمن عن طريقه ظهور جيل جديد يحمل دائماً محل الجيل القديم ! وهذا أيضاً ما يفعله السواد الأعظم من الناس ، فإنهم يحبون ويتزاوجون وينجبون أطفالاً ، حتى يضمنوا لأنفسهم ضرباً من الاستمرار أو الخلود عن طريق أبنائهم وأحفادهم من بعدهم .

أما إذا قيل إن حب المجد هو الدافع الأكبر الذي يحدو الكثيرين إلى القيام بجلائل الأعمال ، كان رد أفلاطون أن الرغبة في الخلود وبقاء الذكر إنما تكمن أيضاً من وراء شتى أعمال البطولة . فكل أبطال اليونان الذين سجل التاريخ أسماءهم لم يقدموا على أعمالهم الجليلة إلا تحت تأثير حبهم للخلود ، ورغبتهم في بقاء الذكر . وكما أن العامة من الناس إنما يبنشون الخلود عن طريق « التناسل البدني »

(إذ ينجبون من الأبناء ما يضمن لهم الخلود) ، فإن الممتازين من المواطنين إنما ينشدون الخلود عن طريق « التناسل الروحي » (إذ ينتجون من الأعمال ما يحقق رغبتهم في بقاء الذكر) . ومعنى هذا أن أهل « التناسل الروحي » — من شعراء وفنانين ومحبي حكمة — يضمون لأنفسهم الخلود عن طريق ما يذيعون بين الناس من حكمة وفضيلة . وربما كانت أسمى صورة من صور الحكمة تلك التي تنتظم بها حياة الأسر ، ويستقيم بها نظام المجتمع ، أعنى الاعتدال والعدل . ولا نزاع في أن « التناسل الروحي » أسمى بكثير من « التناسل الجسمى » ، فقد بقيت أسماء هوميروس وهزئود وصولون وغيرهم خالدة في سجل التاريخ ، بسبب ما حققوه من أعمال رائعة وفضائل جميلة أملاها عليهم خصبهم الروحي ، فشيدت لهم المعابد ، وأقيمت النصب لنسبهم الروحي ، بينما بقي نسلهم الآدمي خامل الذكر . .

من هذا يتبين لنا أن للحب في نظر أفلاطون اتجاهين مختلفين : اتجاهاً زمانياً أفقياً تعبر عنه الرغبة في توليد الأجسام لخدمة المجتمع ، واتجاهاً أبدياً رأسياً تعبر عنه الرغبة في توليد الأرواح من أجل النسيان بها نحو الله . وإذا كانت أفروديت الأرضية (أو الشعبية) هي التي تهتم بالتناسل أو تخليد النسل ، فإن أفروديت السماوية (أو الإلهية) هي التي تأخذ بيدنا من أجل مساعدتنا على التفلسف . وليست الصلة معدومة تماماً بين هذين الاتجاهين المختلفين للحب ، فإن الإيروس كما رأينا ينزع نحو الخلود في كلتا الحالتين ، سواء أكان غرضه التناسل أم التصاعد . هذا إلى أن عمل الفيلسوف الذي يولد النفوس عن طريق التربية لا بد هو الآخر من أن يبدأ بحب الأجساد الجميلة . وهنا يقرر أفلاطون أن على الشخص الذي ينشد الحكمة أن يبدأ منذ صباه بتأمل الأجسام الجديرة بالحب ، لكي لا يلبث أن يقصر حبه على جسم واحد منها فقط ، فيرتبط به ويعقد معه الأحاديث التي تؤدي إلى الفضيلة . ولكن عليه بعد ذلك أن يعرف أن الجمال الموجود في جسم ما إنما هو صنو للجمال الموجود في أي جسم آخر ، ومن هنا فإن عليه أن يرد كل

ما في الطبيعة من جمالات متفرقة إلى ضرب واحد من الجمال يضمها جميعاً ألا وهو الجمال المحسوس ؛ وهو إذا فعل هذا ، فسيكون في وسعه عند أن يتخلص من التعاق بجمال واحد ، لسكى يعجب بجمال الصور أينما تألق أمام ناظره .

وحيثما يفتن السالك في طريق الحب إلى أن ما يخلع على الأشكال الجميلة حسنهما إنما هو كونها تعبر عن صفات النفس في صميم المادة ، فهناك نراه يتدرج من التعاق بجمال الأجساد إلى التعاق بجمال النفوس . فإذا وجد نفساً جميلة في غلاف دميم ، لم يمنعه ذلك من التعاق بصاحبها ، بل يجتمع به ، ويتخذ منه رفيقاً له ، ويهتم بتهديبه وتعليمه ، حتى يصاح من حدائته . وحيثما يدرك السالك أن جمالاً واحداً بعينه هو الذى يجعل النفوس الجميلة جديرة بالحب ، فإنه عندئذ سرعان ما يتحقق من أن ثمة جمالاً معنوياً هو الذى يجمع بين شتى النفوس الجميلة . فإذا ما انتهى إلى هذه الدرجة كان عليه أن يصعد إلى جمال النظم والقوانين ، فالى جمال العلوم النظرية ، حتى يقف على جمال كل ضرب من ضروب المعرفة . وهكذا يتسنى للسالك أن يتحرر من عبودية التعاق بجمال فتى بعينه ، أو جمال رجل بعينه ، أو جمال نظام بعينه ، لسكى يتجه بكل أنظاره نحو محيط الجمال الشاسع ، فلا يلبث أن يجد في مثل هذا التأمل بذور الحكمة التى قد تمكنه فيما بعد من أن يجتثى ثمار المعرفة الحقيقية .

ولا يزال السالك ينتقل من جمال إلى جمال ، ويصعد من علم إلى علم ، حتى ينتهى في خاتمة المطاف إلى رؤية الجمال السكى الثابت ؛ ذلك الجمال الأزل المطلق الذى هو الغاية القصوى لكل من الفكر والعاطفة . وعندئذ نراه يتوقف لسكى يتأمل ذلك الجمال العجيب الذى تكبد كل هذه المشاق في سبيل الوصول إليه . وكيف لا تتقف النفس مذهولة أمام هذا الجمال الفريد ، وهى تشهد أمامها جمالاً أزلياً لا يعتره كون أو فساد ، ولا يطرأ عليه تزايد أو نقصان ، ولا يمكن اعتباره جميلاً من جهة ودميماً من جهة أخرى ، أو جميلاً في وقت وغير جميل في وقت

آخر ، أو جميلاً في مكان أو زمان وقبيحاً في مكان آخر أو زمان آخر ... إلخ؟
« إيه يا عزيزى سقراط ! إن الشيء الوحيد الذى يخلع على هذه الحياة قيمتها إنما هو ذلك المشهد : مشهد الجمال الأزلى الأبدى . وأى شيء يمكن أن يكون أعظم من مصير هذا الإنسان الفانى لو قدر له أن يشاهد الجمال الذى لا تشوبه شائبة ، الجمال فى صفائه وتقاؤه وبساطته ؛ الجمال الذى لا يكسوه لحم ، ولا تغطيه ألوان وأشكال مصيرها إلى الفناء ؛ أى مصير يمكن أن يكون أعظم من مصير هذا الإنسان ، وقد أتيج له أن يشهد — فى صورته الفريدة — ذلك الجمال الإلهى ، وجهاً لوجه^(١) ؟ » .

... بهذه النعمة الصوفية الرائعة ، اختتم أفلاطون فى مادته المشهورة سيمفونيته الخالدة فى « الحب » . وإذا كنا قد توقفنا طويلاً عند النظرية الأفلاطونية فى « الإيروس » ، فليس ذلك لما لها من أهمية كبرى فى تاريخ مشكلة الحب فحسب ، بل لأنها تبرز لنا أيضاً بشكل ظاهر بظلمة خاصاً من أعماق الحب . وأول ما نلاحظه فى هذا الصدد أن أفلاطون لم يتعرض فى كل أحاديثه عن الحب لموضوع الزواج أو لمشكلة المرأة . وإذا كان أفلاطون قد اهتم بالحب ، فما ذلك لاهتمامه بالأسرة أو بالحياة الزوجية ، بل لانشغاله بالدولة ، واهتمامه بالحياة الروحية ، وعنايته بتحديد الوسائل التى توصل العقل إلى أعلى درجة من درجات المعرفة . ومن هنا فإن أفلاطون لم يهتم بالحب ذاته بقدر ما اهتم بالذنبات التى يحدثها الحب فى النفس ، والنفحات التى يجود بها على الروح فى سعيها نحو السكال الأسمى . وإذا كان أفلاطون قد جعل من الحب « روحاً » أو « جنياً » démon ، فما ذلك إلا لأنه قد فطن إلى أن « الإيروس » وسيط بين البشر والآلهة ، أو هو واسطة يتحقق عن طريقها « الوجد » أو « الانجذاب الصوفى » . وتبعاً لذلك فإن الموجود

(١) « Le Banquet », 211-212. Platon (واظراً أيضاً « الحب الإلهى » للدكتور

مصطفى حلمى) دار العلم ، ١٩٦٠ ، ص ٧٢ .

المحبوب لا يخرج عن كونه مجرد مناسبة أو واسطة أو منبه يدفع بالنفس نحو البحث عن سعادة أكبر ، وكأنما هو يدعوها إلى أن تتجاوزه ، وتعلو عليه ، حتى لا تبقى أسيرة لحضرة الحسية أو وجوده الطبيعي . فالمحبوب — في الفلسفة الأفلاطونية — هو مجرد شرارة تولد نار الحب ، لكي لا تلبث هذه النار أن تُوَرِّثَ نفسها بنفسها ! وهذا هو السبب في أن أفلاطون لم يوجه اهتماما كبيرا إلى صفات الفرد الذي يثير الحب ، فضلاً عن أنه قد واجه مشكلة جنس المحبوب بشيء من عدم الاكتراث . ولا غرو ، فإن الكائن المحبوب لا يوجد إلا لكي يعلى عليه ، وكأن الحب الأفلاطوني هو « الجدل » (أو الديالكتيك) نفسه ، بشرط أن نفهم من « الجدل » أنه عملية وصول مصحوبة دائماً بعملية انتقال أو صعود : ألسنا نجد الحب الأفلاطوني ينتقل من حب الأجساد الجميلة إلى حب النفوس الجميلة ، ثم من حب النفوس الجميلة إلى حب المعارف الجميلة ، حتى ينتهي في آخر المطاف إلى حب « الخير الأسمى » الذي لا شكل له ولا صورة ؟

بيد أننا لن نستطيع أن نفهم نظرية أفلاطون في الحب ، اللهم إلا إذا ربطناها ربطاً وثيقاً بنظريته في المعرفة . ونحن نعرف كيف أن المعرفة عنده لا تنحصر في تعقل المعنى الكلى عن طريق إدراك الفكر للحقيقة الجزئية أو الواقع الفردي ، بل هي تنحصر في استخلاص الماهية البحتة المجردة ، مع إغفال العناصر الحسية ، والفردية ، والتاريخية . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول : إننا حينما ندرك « الوردية » ، فإن ما ندركه ليس هو تلك العناصر الجزئية المتغيرة التي تزول في مجرى الصيرورة ، بل نحن ندرك « الوردية » باعتبارها صورة عامة تكمن في عالم أزلي معقول هو « عالم المثل » ! وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الحب : فإن ما أحبه في هذا الوجود الجميل الذي أتعلق به ليس هو تلك الصورة الزائلة التي ينطوى عليها شخصه الجزئي (أو الفردي) ، بل هو « مثال الجمال » على نحو ما يتجلى فيه ، أو على نحو ما يهَيِّؤُنِي هو نفسه لأن أراه ! وتبعاً لذلك فإن الشخص المحبوب

لا يجب مطلقاً في ذاته ، أو لذاته ، بل هو يجب باعتباره ماهية لا شخصية ، أو بقدر ما يشارك في ذلك المثال الأسمى الأزلي الأبدى ، ألا وهو مثال الجمال . ومن هنا فقد بقيت الفلسفة الأفلاطونية عاجزة عن تبرير وحدة الوجود ، أو تفسير بساطة الحب الحقيقي ، كما لاحظ المفكر الفرنسي المعاصر جان جيتون^(١) .

حقاً إن أفلاطون لم يغفل في حديثه عن الحب عناصر الخبرة الأولية بأشكالها البيولوجية والاجتماعية ، وبالتالي فإنه قد جعل من الحب غريزة فطرية تخدم أغراض الجماعة ، ولكنه لم يبين لنا في هذا الصدد وجه الاختلاف بين التكاثرات الحيوانية الصرفة والتناسل البشري في صورته الاجتماعية المنظمة . ومن هنا فإن حديثه عن « الحب » من حيث هو وسيلة للتكاثرات لم يمتد بأى حال إلى دراسة الأسرة وبيان دور الحب في حياة الشخص ، بل هو قد وقف عند حدود المدينة أو الدولة . ومن العجيب أن أفلاطون الذى أجرى على لسان شخصياته المتعددة في محاورته « الأدبية » أحاديث متنوعة عن الحب (من وجهات نظر مختلفة : طبيّة ، وسوفسطائية ، وشعرية ، وأخلاقية ، وبيولوجية ، واجتماعية ، وفلسفية ... إلخ) لم يستطع مع ذلك أن يجرد الحب من طابع « التمركز الذاتى » ، فبقى الإيروس عنده صورة من صور حب الذات . ولعل هذا هو السبب فى أن الإيروس الأفلاطونى قد أصبح علماً على نوع خاص من الحب ، ألا وهو « الحب المركزى الجاذب » : centripète لا « الحب المركزى الطارد » Centrifuge (كما هو الحال فى الأجابيه) . ولئن كان أفلاطون قد أعلى من شأن الحب حين جعل منه واسطة للخلاص ، أو شوقاً أرستقراطياً يدفع بالذات البشرية إلى التسامى نحو المقام الإلهى ، إلا أنه قد تصور الحب على أنه فعل الكائن الناقص ، ما دام الحب اشتهاً صارداً عن حرمان ، وما دام من المستحيل علينا أن نحب حينئذ لا تكون بنا حاجة أو شعور بالحرمان .

(1) J. Guittou : " L'Amour Humain " , Aubier , Paris , 1948 , pp. 30 — 31 .

وسواء أكان موضوع الحب عند أفلاطون هو الله أو الخليقة ، فإن طابع الحب عنده باستمرار هو طابع الحرمان والشوق والاشتهاء ، لا طابع الاستقرار والامتلاك والوفاء . ولذلك فإنه لا غرابة على الإطلاق في أن يكون لفظ « الزوجة » هو اللفظ الوحيد الذي لم يرد على لسان أفلاطون في كل أحاديثه المتنوعة عن الحب . هذا إلى أن أفلاطون — كما لاحظ نيجرن Nygren — لم يستطع مطلقاً أن يتصور حباً تلقائياً غير مسبب ، فليس بدعا أن نراه يتحدث عن صعود الانسان نحو الله ، دون أن يخطر على باله أنه قد يكون هناك أيضا هبوط من جانب الله نحو الانسان^(١) .

وأما لدى الفيلسوف اليوناني أفلوطين — زعيم مدرسة الاسكندرية — فسنجد محاولة جديدة من أجل التوفيق بين جدل الحب الصاعد ، وجدل الحب الهابط ، عن طريق فكرة السلم الإلهي الذي يسمح بالصعود والهبوط معا . ومن هنا فإن أفلوطين لم يقتصر على القول مع أفلاطون بأن هناك صعوداً من جانب الإنسان نحو الله ، دون أن يكرن هناك أى هبوط من جانب الله نحو الإنسان ، بل هو قد أضاف إلى ذلك أن الكل قد صدر عن الواحد ، وأن الصدور هو في صميمه ضرب من الهبوط . وعلى حين أن أفلاطون كان يرى أن الإيروس هو حب الإنسان لله ، وأنه لا يمكن نسبته إلى الله ، نجد أن أفلوطين يقرر بصريح العبارة : « أن الأعلى يهتم بالأدنى ، ويعمل على تزيينه » (التاسوعات ، ٤ ، ٨ ، ٨) . وهذه الفكرة التي ظهرت لأول مرة في تاريخ التفكير اليوناني لدى أفلوطين ستتردد من بعد عند جماعة الآباء المسيحيين والمشتغين بعلم اللاهوت ، خصوصاً وإن فكرة السلم السمائي (أو الإلهي) التي اقترنت بنظرية أفلوطين في الإيروس ، قد أغرت المدافعين عن العقيدة المسيحية باستخدامها في تقريب فكرة « الحب المسيحي » إلى أذهان الناس . ومن هنا فقد امتزجت لغة « الإيروس »

(1) M. Nédoncelle : "Vers une Philosophie de l'Amour.", Paris Aubier, 1957, Nouvelle Edition, p. 22.

بلغته « الأجابه » لدى آباء المسيحية الأوائل ، في حين أن الفارق شاسع (كما سنرى) بين الحب اليونانى والمحبة المسيحية^(١) .

والحق أن « الإيروس اليونانى » لم يكن يعنى المشاركة المتبادلة بين شخصين متساويين ، بل كان يعنى الهوى الجامح الذى يذيب فردية العاشق في حالة من الاتحاد الصوفى مع المطلق أو الله . ومن هنا فإن الحب لم يكن يتوقف عند « محبة القريب » ، بل كان يمشى مباشرة نحو الحقيقة الإلهية ، آملاً أن يكسب محبة ذات صبغة إلهية ، وكأن عشقه في الحقيقة حلقة دائرية تبدأ منه لكي ترتد إليه ! ولعل هذا هو السبب في أن كثيراً من المفكرين الذين تحدثوا عن الحب في العصور الوسطى المسيحية قد اعتبروه ضرباً من الاستغراق في الجمال الأزلى ، وكان الاتحاد بالله هو صورة من صور الخبرة الجمالية ! ولا نرانا في حاجة إلى القول بأن هذا التصور الجمالى للحب إنما يرتد إلى الفهم اليونانى للإيروس ، ما دام الحب — كما رأينا عند افلاطون — هو مجرد وسيلة للتصاعد أو التسامى أو بلوغ الكمال المطلق ... وإذا كان البعض قد اعتبر « الحب الرومانتيكى » صورة أخرى من صور الحب اليونانى أو الإيروس ، فذلك لأن هذا الحب قد تجلى على صورة هوى عنيف لا يقوم على التبادل أو المشاركة بقدر ما يقوم على التركز الذاتى وحب الحب ! وكما بقي الإيروس اليونانى خارج أسوار الزواج ، فقد بقي الحب الرومانتيكى أيضاً متحرراً من سائر قيود الزوجية !

ولنحاول الآن أن نلقى نظرة سريعة على هذه الصورة الرومانتيكية للإيروس ، حتى نفهم كيف استطاعت هذه الصورة أن تؤثر على العقلية الأوروبية خلال أجيال طويلة ، على الرغم من انتشار المسيحية في ربوع أوروبا ، بفكرتها الخاصة عن الاجابه أو الحب المسيحى . وهنا نجد أن الأصل في ظهور هذه الصورة هو قصة

(1) M. C. D'Arcy : "The Mind and Heart of Love.", N.Y. 1956, p. 73.

ترستان وإيزو Tristan et Yseult التي عمل على نشرها جماعة التروبادور وشعراء الغزل في العصور الوسطى^(١). وتتلخص هذه القصة في أن ترستان كان يعمل فارساً في بلاط الملك مارك. ولما كان قد أقسم على الولاء للملك، فإن قوانين الفروسية كانت تفرض عليه أن يقوم بأداء بعض الواجبات نحو الملك، باعتباره سيده الاقطاعي الذي لا بد من أن يدين له بالطاعة والولاء. وقد كان ترستان بالفعل وفيماً بالعهد في كثير من المناسبات، فكان يأتي الكثير من أفعال البطولة، ولكنه كان يخون سيده في مناسبات أخرى، فكان يحنث بيمينه ويعتدى على شرف سيده. والكاتب يصور لنا ترستان بصورة الضحية التي تعمل بوحي من مصيرها، وكان غرامه العنيف هو وحده الذي كان يملئ عليه كل دوافع سلوكه. ويروي لنا صاحب القصة في بعض الأحيان أن السر في مسلك ترستان هو أنه قد شرب جرعة الحب، فلم يكن له من سبيل إلى مقاومة عاطفته الغالبة، بينما نراه يصور لنا ترستان في أحيان أخرى بصورة العاشق الولهان الذي تسيره عاطفته دون أن يملك التحكم فيها أو السيطرة عليها. ومهما يكن من شيء، فقد وقع ترستان في غرام ايزو زوجة سيده، وإن كنا لا ندري هل امتدت هذه الصلة الغرامية التي نشأت بينهما إلى الاتصال الجنسي، أم هل بقيت مجرد صلة روحية صرفة. ولكن الكاتب يذكر لنا أن الملك مارك فاجأ العاشقين يوماً وقد استلقيا أحدهما إلى جوار الآخر، وبينهما سيف مصلت يفصل بينهما، رمزاً على عفافهما وطهرهما. والواقع أن العاشقين لم يكونا محبين بمعنى الكلمة، لأن كلا منهما لم يكن يحب الآخر، كما أن كلا منهما لم يكن يحرص على البقاء إلى جوار الآخر، وإنما كان كل منهما يحب الحب، ويعمل بوحي من القدر! ومن هنا فقد كان ترستان يرثى ايزو إلى زوجها الملك مارك، ولكنها لم تكن تحتل غيابها عنها، فكان الغرام

(1) Cf. D. de Rougemont : "L'Amour et l'Occident", Paris, Plon, 1939.

يعاودها ، ولم تكن لتتقوى على مغالبة هواها ، أو التصكم في عاطفتها ،
أو توجيه مصيرها !

تلك — بإيجاز — خلاصة قصة « ترستان وايزو » التي كانت مصدرأ خصباً
لمعظم روايات الحب في أوروبا ، فاستأهمنها دانتى ، وراسين ، وبلزاك ، وحيته ،
وكلودل ، وغيرهم . وربما كانت الأهمية الكبرى لهذه القصة أنها تخفى وراء
غموض أحداثها إيماناً خفياً ببدعة دينية هي « الغنوسطية » ونزعة التطهير
(أو التنفيس) Catharsis . فنحن هنا بإزاء شخصيتين معذبتين قد ابتليتتا بنكبة
« الحب » ، والحب — في شرعهما — هوى أليم ، أو انفعال قائم ، فهو لا يوجه
الحب نحو التعلق بأى موضوع حسى كائناً ما كان ، وإنما هو يقتاده — من حيث
لا يدري — نحو الهلاك أو الموت ! ومعنى هذا أن كل من يتعاطى جرعة الحب
لا بد من أن يكون مصيره إلى الفناء ! وتبعاً لذلك فإن « الايروس » في قصة
ترستان وايزوليس طفلاً صغيراً ، كما كان الحال في الكثير من الأساطير اليونانية ،
بل هو غادة جميلة لا ترفق ولا ترحم ، فبى ما تكاد تومى بطرف أصبعها ، حتى
يجد العاشق نفسه أسيراً لها ، مقيداً في حبالها ! وهذا هو السبب في أن الحب
الرومانتيكى قد اقترن دائماً بمعانى « النار » ، و « الاحتراق » ، و « الاكتواء » ،
و « التلظى » ، و « التألم » ، و « الجراح » ، و « المذاب » ، و « الشقاء » ،
و « الموت » ... الخ . ومن هنا فإن الحب الذى كان كل من ترستان وايزو
يستشعره في أعماق نفسه حينما يمدق في عيني الآخر لم يكن سوى حب للحزن والشقاء ،
وكان قد كتب على جراح هذين العاشقين ألا تبرأ ! والواقع أن « محبة الحب »
عند كل من ترستان وايزو إنما كانت تخفى وراءها هوى عنيفاً جامعاً كان يدفع
بكل واحد منهما نحو التعلق بالموت ، والشوق إلى الفناء . حقاً إنهما لم يكونا على
وعى بتلك الرغبة الخفية التي كانت تملئ عليهما أفعالهما ، ولكنهما في أعماق قلوبهما
إنما كانا يعملان بوحى من ذلك الهوى المحتوم الذى كان يسوقهما نحو الموت ،

وكان هذين العاشقين المعذبين إنما كانا يتمنيان في قرارة نفسيهما أن يجيء الموت فيخاطبهما من مرارة الحب ويفتديهما من عذاب غرامهما القاتل ! وليس بدعا إذن أن تكون القوة الخفية التي عملت على استبقاء هذين العاشقين في ظلام حبهما الميت ، هي التي جعلت كاتب القصة يصطنع لغة الرموز ، فيستعير من شعر القرن الثاني عشر وأساليبه الفروسية البليغة ، الكثير من الاصطلاحات الرومانتيكية المؤثرة^(١) .

والظاهر أن نجاح الكتاب الرومانتيكيين في التأثير على عواطف الجمهور الأوروبي ، إنما يرجع — فيما يقول دي روجون — إلى أن الإنسان الأوروبي يستجيب للمؤثرات العنيفة ، ويؤثر الشقاء على كل ما عداه ! ومن هنا فقد لقي شعراء القرن السابع عشر نجاحاً منقطع النظير ، بسبب قصائدهم الحزينة المفعمة بمعاني العذاب والشقاء والوجد والحنين والحفاء والحرق والجواء . . . إلخ . كذلك أصاب الروائيون الألمان — من جماعة الرومانتيكيين — في نهاية القرن التاسع عشر نجاحاً كبيراً بسبب تلك المسحة الكئيبة التي غلبت على رواياتهم ، فجعلت منها تعبيراً حاداً عن معاني القلق والألم والعذاب والانتحار والموت . . . إلخ وربما كان في وسعنا أن نلحق بهؤلاء ككتاباً متأخرين مثل كيركجارد وأندريه جيد ، فإننا نجد لديهما أيضاً بعض أصداء هذه النزعة الحزينة المتطرفة (أو ما يسمونه أحياناً باسم *Dolorisme*) . والسبب في انتشار هذه النزعة أن العقلية الأوروبية قد ربطت الفهم بالألم ، والوعي بالموت ، فتصورت أن الآلام بصفة عامة ، وآلام الحب بصفة خاصة ، إنما هي ميزة كبرى تصحب كل فهم عميق لحقيقة أمر هذه الحياة الإنسانية . وإذن فلا بد للعاشقين من أن يجتازوا تجربة الألم ، إذا كان لهم أن يفهموا يوماً سر الوجود الإنساني الذي يمضي حتماً نحو الموت !

(1) M C. D'Arcy : " The Mind and Heart of Love. ", N. Y., 1956, P. 36.

والواقع أن شعراء الغزل في العصور الوسطى قد اعتبروا « المرأة » أداة يسخرها القدر للتلاعب بمصير الرجال ، كما أنهم ربطوا الحب بالخطيئة متأثرين في ذلك بقول القديس بولس في حديثه عن إغراء حواء لآدم : « لقد دخلت الخطيئة إلى العالم بفعل امرأة ، فحقّ علينا الهلاك أجمعين » . ومن هنا فقد اقترن الحب لدى عشاق العصور الوسطى من أمثال هلويز وأبييلار ، وإيزو وترستان ، بضرب من الشعور بالخطيئة أو الإثم . ونظراً لأن غرام الفرسان في العصور الوسطى كان دائماً غراماً محرّماً ارتبط بالشهوة والخطيئة والخيانة الزوجية ، فقد كان من الطبيعي أن يصحب هذا الحب الأثم ضرب من الإحساس بالذنب ، وحنين قوى إلى تحمل العقاب . ولما كانت « أجرة الخطيئة هي الموت » (كما ورد في الكتاب المقدس) ، فليس بدعاً أن تنور في أعماق نفوس هؤلاء العشاق المذنبين رغبة عازمة في تحمل القصاص ، والوقوع تحت طائلة الموت . وهكذا عاش هؤلاء المحبون معذبين أشقياء ، تؤرقهم ضمائرهم ، وتمض مضاجعهم أشباح الموت !^(١)

أما الهوى الرومانتيكي العنيف ، فإنه قد اقترن أيضاً بمشاعر ممانلة من العذاب واليأس والشقاء : فقد كان أصحابه يمامون أن غرامهم عاطفة محرمة لا موضع لها داخل نطاق رابطة الزوجية ، ومن ثم فقد كانوا يشعرون بأنه لا مخرج لهم من هذا المصير الشقي المحتوم ! وكان الشاعر المحروم يردد على أسماع غادته المعشوقة آلاف المرات أهازيج الحب وعبارات الشوق ، لسكى تعزف عنه كل مرة ، وتلقى نداءاته المتكررة بكلمة « لا » ! وعلى حين كانت الزوجة في العصر الاقطاعي مجرد متاع يتركه لزوج في مسكبه ، كانت قلوب الرجال تحلم بالأشئ الخالدة التي تدمى القلب فلا يكون له رء ! ولعل هذا هو السبب في أن الحب الاقطاعي قد ارتبط منذ البداية بمشاعر الحرمان واليأس والعذاب ، خصوصاً وأن الحياة في نظر رجال

(1) Morton M. Hunt : "Natural History of Love". Four Square, 1962, p. 166.

العصور الوسطى قد كانت تبدو لهم دائماً صراعاً بين النور والظلام ، بين النهار والليل ، بين الحياة والموت ، بين الفناء والخلود ، بين اللذة والألم ... إلخ . والظاهر أن تعاليم الغنوسطية والمانوية قد أثرت على عقلية الرجل الأوروبي في ذلك الحين ، فاتخذ الإيروس في عينيه صورة امرأة ترمز إلى العالم الخارجى من جهة ، وإلى الحنين الذى يملئ علينا احتقار المذات الأرضية من جهة أخرى . هكذا أصبحت « المرأة » صورة للنهار والليل ، أو رمزاً للنور والظلام ، أو مركباً من الشوق الخالد والمجازية الجنسية . ثم جاءت فكرة « اللامتناهى » فلعبت دوراً هاماً فى هذا « الغرام الرومانتيكى » ، إذ جعلت العشاق يشعرون بأنه ليس من شأن سائر اللذات الفانية سوى أن تضاعف من آلام جراح الحب . وتبعاً لذلك فقد أصبح العشاق مستعدين دائماً للتنازل عن « المتناهى » ، لأنهم كانوا يشعرون بأن « المتناهى » عاجز تماماً عن أن يوفر لهم ما هم فى حاجة إليه . ولعل هذا ما عتبر عنه نوفالس حينما كتب يقول : « إن العهد الذى قطعه كل منا على نفسه لم يتبادل بيننا من أجل هذا العالم . » ثم يستطرد نوفالس فيقول : « إنه حينما يستبعد الألم ، فإن استبعاده دليل على أن المرء لم يعد يريد أن يحب . وأما كل من يحب حقاً ، فإنه لا بد له دائماً من أن يظل شاعراً بالفراغ المحيط به ، كما أنه لا بد له من أن يستبقى جرحه مفتوحاً على الدوام » ! ويربط نوفالس الحب بالموت فيقول : « إن الحب لا يكون عذباً حقاً إلا فى الموت . والموت يبدو له وجود الذى ما زال حياً بمثابة ليلة عرس ، وكأتما هو قلب الأسرار العذبة » ! وهكذا تمتزج لفة « الإيروس الرومانتيكى » بلغة الرموز الصوفية ، فصبح الحب بمثابة نار روحية تلتهم قلوب العشاق ، لسكى توحد بينهم فى عناق أثيرى ، ضامنة لهم بذلك دوام ليلة العرس إلى أبد الآبدين !

والواقع أننا لو أنعمنا النظر إلى الكثير من كتابات القديسين والصوفيين المسيحيين من أمثال القديس فرانسوا الأسيزى François d'Assise والقديسة

تريزا الافيلية Ste. Thérèse d'Avila ، لوجدنا لدى هؤلاء المتصوفة والقديسين تأثراً واضحاً بأغاني شعراء التروبادور ، وبمفهوم الهوى العنيف الذى كان سائداً فى العصور الوسطى لدى الفرسان الإقطاعيين . ومن هنا فقد ارتبط الحب فى نظر هؤلاء القديسين بالموت ، كما دخلت فى صميم تعبيراتهم الصوفية ألفاظ غرامية ترد بنا إلى جو الفروسية ، والغزل ، والحرمان ، والعذاب ، والصد ، والجوى ، والشقاء ، والمأساة ، والقلق ... الخ . وحسبنا أن نتصفح تعليق القديسة تريزا على « نشيد الأناشيد » ، لكي نتبين بكل وضوح كيف ارتبط الحب فى ذهن هذه القديسة بمعاني « المأساة » و « العائق » ... الخ . فهذه القديسة تتحدث عن الليلة المظلمة ، وشقاء الحرمان ، وعذاب الصد ، ونزوع الحب نحو الموت ، إلى آخر تلك الاصطلاحات الغرامية التى تدلنا بشكل قاطع على أن فيهما للحب الإلهى قد تأثر بفهم العصور الوسطى للإيروس أو العشق التراجيدى العنيف . ولسنا نعدم لدى غيرها من المتصوفة المسيحيين نماذج أخرى لهذا الربط الوثيق للحب بالموت : فهذا هو القديس فرنسوا دى سال يصيح فى مناجاة له قائلاً : « إيه أيها الموت الذى يحمينا بحبه ! إيه أيها الحب الذى يميئتنا بحياته ! » وفى موضع آخر نراه يتحدث عن الحب ، فيشبهه بقاكهة الرمان ، من حيث إنه مر عذب aigrdoux ، وكأن فى مرارته عذوبة ، أو فى عذوبته مرارة ! ويربط القديس فرانسوا الحب بالعذاب ، فيقرر فى مناسبة أخرى « أن لذة الحب قاتلة ، وأن القلب يستعذب ذلك العذاب الثمين الذى يرضيه ويحطمه ^(١) » .

ولسنا نريد أن نسترسل فى شرح تأثير الحضارة الأوروبية بهذا المفهوم التراجيدى للحب ، وإنما حسبنا أن نقرر أن روح « الإيروس » قد تسربت إلى العقلية المسيحية ، فجعلتها تربط الحب بالموت ، وتقرن مصير العشاق بالشقاء ،

(1) St. François de Sales : “Traité de l'Amour de Dieu”,
VII 13.

وترفض كل اعتراف بالحب في نطاق الحياة الزوجية . والحق أن تأثر العقلية الأوروبية بمفهوم « الإيروس » قد جعلها تعزف عن قيود الزواج ، لكي تنشذ « الحب » خارج دائرة العلاقات الزوجية ، كما حدا بها أيضاً إلى التعلق بمحبة الحب أكثر من تعلقها بمحبة المحبوب . وقد وصف لنا روجون أولئك المحبين الرومانتيكيين الذين لا يحب الواحد منهم الآخر ، بل يحب واقعة الحب نفسها ، ويحب الإحساس بأنه يحب ! وإذا كان فنلون Fénelon قد قال : « إن المرء لا يحب للحب ، بل للمحبوب » ، فربما كان في استطاعتنا أن نقول عن عبيد الإيروس إنهم « لا يحبون المحبوب ، بل يحبون الحب » ! ولا غرو ، فإن هؤلاء لا يعرفون قيمة الشخص الفردي ، وهم لا يريدون أن يكون هناك اثنان في الحب ، بل هم يتصورون في قرارة نفوسهم أنه لا بد لواحد من المحبين أن يختفي من الوجود لكي يستمر الحب ! هذا إلى أن من طبيعة الإيروس أنه لا يقنع بشيء ، وأنه لا يقوى على الامتلاك ، وأنه لا يعرف الشبع ، وأنه — كما وصفه أفلاطون — حركة ديناميكية لا تكاد تصل إلى مرحلة حتى تعمل على تجاوزها والعلو عليها . فالإيروس إذن سورة ديناميكية لا تهدأ ، وحركة دياكتيكية لا تتوقف ، وتزوع مستمر لا يعرف الإعياء أو الكلل . وهذا هو السبب في أن عبيد الإيروس لا يمكن أن ينعموا بلذة الاستقرار ، أو أن يعرفوا عذوبة الامتلاك ، أو أن يسعدوا بإسعادهم لغيرهم من الناس . ولا عجب بعد هذا كله أن يكون الناس قد شبهوا الحب دائماً بالنار ؛ وهل تحرق النار إلا بحركتها المستمرة ؟

الفصل الثامن

أجاييه (أو المحبة)

رأينا فيما تقدم كيف انعدمت فكرة « التبادل » في مفهوم « الإيروس » ،
واتهيننا إلى القول بأن « العشق » نمط أناني من أنماط الحب : لأن الحب العاشق
لا يحب المحبوب ، بل يحب الحب ! وسنحاول الآن أن نتعرض لدراسة نمط آخر
من أنماط الحب ، ألا وهو النمط المسيحي الذي نطلق عليه عادة اسم « الأجاييه »
Agapé . وهنا نجد أن « الأجاييه » تختلف اختلافاً جذرياً عن « الإيروس » ، لأن
الأولى منهما تقوم على التبادل والمشاركة ، في حين أن الثانية منهما تقوم على
العشق الذاتي والاندفاع المستمر . وإذا كان كثير من الكتاب قد أقاموا تفرقة
حاسمة بين هذين النمطين من الحب ، فذلك لأنهم قد لاحظوا أن المسيحية
ادخلت في مضمار التفكير الديني مبدأ جديداً لم تعرفه سائر الديانات
السابقة ، ألا وهو مبدأ « التجسد الإلهي » . وليس « التجسد » مجرد
مظهر من مظاهر السخاء الإلهي أو فيض الله ، بل هو إمارة على تحقق
ضرب من التوافق أو الصلح بين اللامتناهي والمتناهي . وهذا ما لم نجد
له أدنى أثر في الإيروس أو العشق : فإن الإيروس لم يكن سوى مجرد
نار محرقة تدفع بصاحبها إلى التلظى بنيران اللامتناهي ، لكي تتركه مجرد
هشيم يشهد بضعف الجسد البشري وفناء الروح الإنسانية ! ولما كان التعارض على
أشده بين النور والظلام ، أو بين النهار والليل ، فليس بدعاً أن يعجز البشر
— وهم أبناء الليل أو الظلام — عن أن يحققوا خلاصهم ، اللهم إلا إذا كفوا عن
الوجود ، واستغرقوا في أحضان الحقيقة الإلهية ، وهناك يكون اتحادهم بالذات

العلية ضرباً من الموت أو الفناء ! فلما جاءت المسيحية ، قلبت هذا الوضع رأساً على عقب ، وحاولت أن تبتلع الموت نفسه في روعة الانتصار الإلهي . ومن هنا فإن الموت لم يعد في نظر المسيحية نهاية أو خاتمة ، بل أصبح مجرد عرض أو حادثة ، وبالتالي فإن موت الذات قد أصبح بمثابة « حياة جديدة » تبدأ هنا والآن ، وتنتشر اشعاعاتها فتعم كل الخليقة . وأما « الزماني » temporel فإنه لم يعد مجرد ظل من الظلال ، أو مجرد سُلّم نركله بأقدامنا ، بل لقد ذهبت المسيحية — على العكس من ذلك تماماً — إلى أن الحياة الفائضة التي نشارك فيها الذات الإلهية نفسها ، إنما تبدأ في الحاضر نفسه ، هنا والآن hic et nunc ، مادامت الكلمة الإلهية قد تجسدت وحلّت بيننا . وهكذا استردت البشرية كرامتها ، وتم الصلح بين السماء والأرض ، وحل محل شتاء الموت القارس الفظيع ، ربيع الحب الرائع البديع ! وانتصر المسيح بقيامته على الموت ، فعاد إلينا من وراء القبر ، لكي يدعو إلى ديانة الحب ، وينادي بمحبة القريب . . . ومن هنا فإن « المحبة المسيحية » قد اتخذت منذ البداية طابع الإحسان المطلق النزيه ، مثلها في ذلك كمثل النور الإلهي الذي يرسله الله على الأبرار والأشرار دون تمييز . ولم يعد رمز الحب — في نظر المسيحية — هو ذلك الهوى العنيف اللامتناهي الذي يدفع بالنفس إلى البحث عن النور ، بل أصبح هو « زواج المسيح والكنيسة »^(١) . وهذا هو السبب في أن الصوفي المسيحي لم يعد يقنع بالرياضات العنيفة والانفعالات الصاخبة ، بل أصبح مثله الأعلى هو الوصول إلى حالة السكينة القلبية التي تشبه إلى حد كبير ما في الزواج من استقرار نفسي . ومن هنا فقد تجلى الصراع العنيف بين الإيروس والأجايه — فيما يقول دي روجمون — في اختلافهما حول مسألة الزواج : إذ احتقر أنصار الإيروس الرابطة الزوجية (كما سبق لنا القول) وراحوا ينشدون

(1) Cf. D. de Rougemont : “ L'Amour et l'Occident ”, Paris, Plon, 1939, pp. 182—194 (English Translation by : Montgomery Belgium : “ Passion and Society.”).

مثلهم الأعلى خارج الزواج ، بينما اهتمت الكنيسة بمحاربة تعاليم الإيروس ، ودعت إلى اعتبار « الزواج » سرّاً مقدساً ، وجعلت من الوفاء الزوجي قضيةً مسيحية هامة . وليس بدعاً أن تقدس الكنيسة رابطة الزوجية ، فقد دعت المسيحية إلى القضاء على الأنانية ، ونادت بضرورة التفتح للآخر ، ودعت إلى محبة القريب . ولما كان الحب الزوجي إنما ينشد خير المحبوب ، ويعمل من أجل تحقيق خلاصه ، فإن الأجابيه في الحقيقة إنما هي اعتراف بالآخر ، وإقرار بتساوي الأنا والأنثى ، وتسليم بضرورة قيام العلاقة على أساس من التبادل الشخصي الصحيح . وهذا هو الفارق الكبير بين « الإيروس » و « الاجابيه » لأن الإيروس يستند إلى التمرکز الذاتي ، ويرتكز على فلسفة السعادة hedonisme ، ويقوم على التهور والاندفاع والافعال العنيف ، في حين أن الاجابيه تستند إلى التضحية بالذات ، وترتكز على فلسفة الايثار ، وتقوم على التعقل والاستقرار والوفاء المتبادل^(١) .

والحق أن المسيحية قد وجهت طعنة حاسمة إلى « الإيروس » حينما دعت إلى الزواج الواحدى Monogamie الذى لا رجعة فيه . ولما كان طابع الحب الرومانتيكى هو التنقل والتحول السريع ، فقد فطن أنصار الإيروس إلى خطورة هذه الدعوى المسيحية التى تقرر أن « ما يجمعه الله لا يفرقه الإنسان » . وبعد أن كانت ديانة « الإيروس » تنادى بعبادة الكثرة (أو التعدد) ، وتدعو إلى تقبل المصير ، وتقرر أن الحب حليف العذاب والشفاء والموت ، جاءت ديانة « الاجابيه » ، فراحت تنادى بعبادة الوحدة ، وتدعو إلى تحقيق خلاصنا بمحض حريتنا ، وتقرر أن الحب رسالة الإحسان والرحمة والحياة . ومن هنا فإن الحب — فى نظر المسيحية — لم يعد مجرد هوى عنيف يتخذ من « الآخر » واسطة أو مناسبة لزيادة إحساسه بالحياة أو تحقيق أمله فى السعادة ، بل أصبح اتجاهًا غيريًّا ينحو نحو

(1) M.C. D'Arcy: "The Mind and Heart of Love." New-York, Meridian Books, 1956, pp. 46-47.

الآخر ، لكي يعمل على خدمته ، ويسهم في تحقيق سعادته ، ويشترك معه في تثبيت دعائم ملكوت الله على الأرض ! ونحن نعرف كيف تطلب المسيح من أنصاره أن يقدموا ذواتهم للآخرين ، وكيف أنه جعل من « محبة القريب » قاعدة عامة لا يقيدھا شرط ، ولا يحدھا حد . وهنا تتجلى لنا مرة أخرى أوجه الخلاف الكبيرة بين الحب اليوناني والمحبة المسيحية : فقد لاحظنا من قبل أن طابع الحب اليوناني هو التمرکز الذاتي *égocentrisme* ، في حين أننا نجد أن المحبة المسيحية تلقائية غير مشروطة ، فضلاً عن أنها غيرية إشارية . وقد أسهب نيجرن في شرح هذا الطابع التلقائي للمحبة المسيحية ، فبين لنا بوضوح كيف أن الأجابه غير مسببة ، أو غير محددة ببواعث ، وكيف أنها إبداعية خلاقة ، من حيث أنها تخلق نفسها بنفسها ، دون أن يكون هناك ما يبرر وجودها أو ما يفسر لنا السر في ظهورها . وآية ذلك إنني مهما حاولت أن أفسر حب المسيحي لعدوه ، فإنني لن أجد باعثاً واحداً يمكن أن أبرر به مثل هذا الحب ، اللهم إلا أن أقول إنه حب غير مسبب ، لا تفسير له سوى أنه لا يفسر !^(١) .

ولكن ، هب أننا سلمنا مع بعض الكتاب المسيحيين (من أمثال جان جيتون) بأن المحبة المسيحية قد وجهت الطعنة القاضية إلى الإيروس اليوناني ، وأن « العشاء الرباني *la Cène* قد عتق على المأدبة الأفلاطونية ، كما تنجى الشمس في مطلع النجر فتطفئ أنوار الوليمة الليلية »^(٢) ، فهل يكون معنى هذا أن التعارض بين الإيروس والأجابه قد زال نهائياً ؟ هذا ما يجيب عليه دي روجون بالنفي : فإن التعارض القائم بين الإيروس والأجابه ليس وليد بعض الظروف التاريخية العارضة ، بل هو متأصل في أعماق الطبيعة البشرية ذاتها . وآية ذلك أن الإيروس

(1) Anders Nygren : “Eros et Agapé, la notion chrétienne de l’amour et ses transformations.”, Aubier. pp. 77—78.

(2) Jean Guittou : “L’Amour Humain”, Aubier, 1948, p. 54.

إنما يمثل الانفعال المظلم الذى يجيء فيطمس بصيرة الإنسان ، ويتحاييل على عقله ، ويتفنن فى خديعته ، وكأنما هو ساحرة ماكرة ، أو غادة داهية ، كدليلة التى خدعت شمشون ! وليست الروايات الرومانتيكية التى تروى لنا أقاصيص للعشق سوى مجرد وسائل للهروب ، وأساليب للتحلل من سيطرة العقل ، فهى ترتفع بنا فى سماء الأوهام ، وتحاق بنا فى أجواء الانفعال ، لكى لا تلبث أن تنتهى بنا إلى مواجهة الموت باعتباره الخاتمة الطبيعية للحب ! والواقع أن نعمة الموت لا بد من أن تظهر فى أسطورة الإيروس : فإن العاشق لا بد حتماً من أن يعشق الموت ، أو هو لا بد من أن يعانق إلهة الظلام ، أو هو لا بد من أن ينشد أناشيد الليل ، إلى أن تجيء روحه فتمتزج بموضوع عشقتها ! ولسنا نجد هذا النوع من الغرام فى أقاصيص الفروسية وأغانى الغزل التى كانت سائدة فى العصور الوسطى فقط ، بل نحن نجده أيضاً فى الفلسفة والدين اللذين كانا سائدين لدى الشعوب الأندو — أوروبية قبل المسيحية . وعلى الرغم من أن المسيحية استطاعت أن تكتسح معظم هذه الديانات التى كانت سائدة فى منطقة البحر الأبيض المتوسط ، إلا أن هذه المعتقدات لم تختف تماماً من عالم الوجود ، بل هى قد ظهرت بين الحين والآخر على صورة « بدع » أو « هرطقات » أو نظريات منافسة . ومن هنا فقد ظهرت المانوية ، والغنوسطية ، ونزعة التطهير (أو الكاترسيس) ؛ وكل هذه النظريات قد أجمعت على القول بوجود تعارض جوهرى بين الله والعالم (لأن الله محبة ، فى حين أن العالم شر ؛ وإذن فلا يمكن أن يكون الله هو خالق هذا العالم ، أو المسئول عما فيه من ظلام أو خطيئة) . والذى يعيننا من هذه النظريات أنها قد ذهبت إلى القول بضرورة الهرب من هذا العالم الشرير ، كما أنها قد نادى بوجود كراهية الجسد ، وكل ما يرتبط بالجسد من أمور كالزواج مثلاً . ولا ريب أن ثمة تقارباً واضحاً بين هذه الآراء وبين بعض النظريات التى تردت لدى دعاة الأفلاطونية المحدثة ، مما قد يرجح الظن بأن امتزاج المسيحية ببعض الآراء الصوفية الشرقية هو الذى عمل على

تداخل مفهوم « الإيروس » مع مفهوم « الأجايبه ». ولم يفتن آباء المسيحية الأوائل إلى خطورة هذا التداخل أو الامتزاج ، فلم يجدوا حرجاً في أن يصطنعوا فلسفة الغنوسطية الدينية من أجل تفسير الكثير من العقائد المسيحية . وهذا هو السبب في أن الحركة الرومانتيكية التي انتشرت في أوروبا ، مع ما اقترن بها من تعبد للهوى المظلم ، وثورة على العقل ، وميل إلى التصوف ، وشوق إلى عبادة الموت ، إنما تردت في الحقيقة إلى الأفلاطونية الحديثة والديانات الأسبورية — فيما يزعم دي رجمون .^(١)

ولكن إذا كان البعض قد صور إيروس بصورة الهوى العنيف الأناني الذي يهدم ذاته ، لكي يمتزج بلهمة الظلام ، فإن ثمة فلاسفة آخرين قد جعلوا من الإيروس لسان حال الإنسان العاقل ، أو الإنسان الطبيعي الذي ورد ذكره في الكتاب المقدس ، أعنى الإنسان الذي يستند إلى نفسه ، والذي هو أولاً وبالذات « متمرکز حول نفسه » . فالإيروس — في رأي نيجرن مثلاً — يعبر عن طبيعة الانسان ، ويتجاوب مع ما لديه من ميل طبيعي إلى السكال . حتفًا إنه لا بد لنا (كما قال أفلاطون) من أن نميز فينوس الشعبية عن فينوس السماوية ، ولكن من المؤكد أن الإيروس بطبيعته نبيل . ومع ذلك ، فإنه لا يمكن اعتبار الإيروس سوى مجرد صورة من صور الأنانية الرفيعة . والمبدأ الذي يصدر عنه هذا الحب هو أن للنفس الانسانية قيمة إلهية دفينة في أعماق وجودها ، وأن للموجود البشري غاية قصوى يهدف إليها هي العمل على تأليه ذاته . ومن هنا فإن الإيروس هو بمثابة منبئة يثير في النفس النزوع نحو الاتصال بالسكال المطلق الذي هي محرومة منه في هذه الحياة الدنيا ، والذي تحن إليه بالضرورة حينئذ لا سبيل إلى التغلب عليه . وإذن فإن الحب الإيروسى إنما هو مفتون بنفسه : لأنه لا يسعى نحو امتلاك

(1) D. de Rougemont : "L'Amour et l'Occident", Plon, 1939, pp. 212—226.

الله ، إلا لكي يصبح هو نفسه إلهياً . وأما فيما يتعلق بـجـب الآخرين ، فإنه لا يمكن في هذه الحالة أن يكون سوى مجرد واسطة أو وسيلة من أجل المضي نحو الذات والله . وبهذا المعنى يكون القريب مجرد درجة من درجات ذلك السلم الذي نرقى عن طريقه نحو الله ، ومن ثم فإن تقديرنا للآخرين لن يكون لهم في ذواتهم ، بل لهم من حيث هم وسائط تعييننا على التصاعد ، أعني أننا عندئذ إنما نحبهم من أجل الله *propter Deum*

ولكن إذا كان ما يميز الايروس هو « التمرکز حول الذات » *égocentrisme* فإن ما يميز الاجابيه هو « التمرکز حول الله » *théocentrisme* . وعلى حين إن الايروس رغبة ، وشوق ، واشتهاء ، نجد أن الاجابيه بذل ، وعطاء ، وتضحية بالذات . فالأول منهما يعبر عن الرغبة في التناهي أو التصاعد نحو ما هو جليل ، بينما يعبر الثاني عن حركة هابطة يراد بها إتخاذ ما هو وضع . ومعنى هذا أن الايروس يندش خير الذات ، في حين ان الاجابيه تهب نفسها للآخرين . ولهذا يقرر نيچرن أن الايروس هو طريق الانسان إلى الله ، في حين أن الاجابيه هي طريق الله إلى الانسان . وإذا كان الايروس يحاول أن يكسب حياته بالعمل على امتلاك الجمال الخالد ، فإن الاجابيه تحيا بالحياة الإلهية ذاتها ، ومن ثم فإنها تخاطر بحياتها الخاصة . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الايروس يجاهد في سبيل الظفر بالحياة الإلهية ، في حين أن الأجابيه تملكها بالفعل ، وهي تملكها أكثر فأكثر حين تهيبها وتضحى بها . وفضلاً عن ذلك ، فإنه لا بد للجمال من أن يجيء فينبه الايروس لكي يتجه نحو الله ، مثله في ذلك كمثل النبات الذي تسقط عليه أشعة الشمس فينتجه نحو الضوء . وأما الاجابيه فإنها مستقلة عن موضوعها ، كما انها ليست في حاجة إلى أن يكون موضوعها خيراً وجميلاً . وقد سبق لنا أن رأينا أن الاجابيه ترسل أشعتها على الأخيار والأشرار معاً ، لأنها لا تفترض بالضرورة أن تكون للموضوع الذي تنتجه نحوه قيمة سابقة في وجودها على سورتها الخاصة ،

ما دامت هي التي تبذع تلك القيمة . وهكذا نرى مرة أخرى أن حب الاجاييه غير مسبَّب ، لأنها تهب نفسها لما هو غير جدير بها ، فتخلع عليه بذلك قيمة لم تكن له . ولما كانت الاجاييه إنما تحيا بحياة الله نفسه ، فإنها تمثل أولاً وقبل كل شيء الحب الإلهي نفسه . وهي حين تظهر لدى الانسان ، فإنها لا تكون عندئذ سوى صورة إلهية تستمد قوتها من حب الله نفسه . وعلى حين أن الأيروس قوة صاعدة يتقرب الإنسان (الأناي) عن طريقها إلى الله ، وبذلك يجد الله دون حاجة إلى التخلي عن ذاته ، يرى نيحرن في الاجاييه قوة إلهية هابطة ترسم أمام الانسان طريق المحبة ، فتدعوه إلى محبة قريبه ، وتتطلب منه التخلي عن أنانيته ، حتى يحيا في الله وبالله^(١) .

ومن هذا يتبين لنا أن الاجاييه محبة فائقة للطبيعة تصدر عن الله نفسه ، وتهبط علينا دون أن نكون مستحقين لها ، بفعل تضحية القوة العلية ذاتها . والواقع أن البشر الذين هم موضوع تلك المحبة ، والذين يتلقونها كجهد هبة مجانية gratuite ، إنما هم مخلوقات تعسة شقية ، وليس لنفوسهم في ذاتها أدنى حق ، أو أية قيمة ، أو أية مزايا جديرة بالحب . وحتى حين يجب الانسان أخاه الانسان ، فإن هذه المحبة نفسها إنما هي فعل من أفعال تلك الاجاييه الالهية التي تحمل فينا ، فتدفعنا إلى العطف على القريب ، وكأما هي منا بمثابة العلة الفاعلية — لا العلة الغائية — التي تملي علينا مثل هذا السلوك . ولا خوف — في التقليد المسيحي — من أن يُعامل الآخر معاملة الوساطة أو الوسيلة أو الموضوع ، فإن الانسان إنما يجب أخاه الانسان بفعل تلك الهبة الالهية التي هي هبة نزيهة مخصصة لا أثر فيها للأناية أو حب الذات . ومن هنا فإن الإجابيه وحدها هي التي تعرف « محبة الانسانية » ، وهي التي تدعم كل أساس مشترك للتعايش السلمي . وآية ذلك أن الوصية الانجيلية قد دعتنا إلى حب أعدائنا ؛ ومثل هذا الحب — في نظر الفلاسفة المناهضين للمسيحية — إنما

(1) A. Nygren : “Eros et Agapé”, Paris, Aubier, pp. 65—90.

هو موقف وجداني غير مفهوم ، خصوصاً وأن جل هم هؤلاء الفلاسفة قد انحصر في الاستمتاع بملاذات الاستغراق في الخير الأسمى أو الجمال الذاتي^(١) . .

ولكن على الرغم من هذا التعارض الواضح بين هذين النوعين من الحب ، فقد ظهرت في العصور الوسطى ، بل في عهد الآباء المسيحيين الأول ، محاولات كثيرة من أجل التأليف بين الايروس والاجابيه . ولعل أهم هذه المحاولات جميعاً تلك المحاولة البارعة التي قام بها القديس أوغسطين حينما نحت مفهوماً جديداً أطلق عليه اللفظ اللاتيني caritas ، أراد به أن يكون مركباً من الايروس اليوناني والأجابيه المسيحية . والواقع ان أوغسطين قد عاش على حدود عالمين دينيين منفصلين : عالم الفكر الافلاطوني المحدث ، وعالم التفكير الديني المسيحي . وربما كانت الأهمية الكبرى لهذا الفكر أنه قد كان بمثابة نقطة تلاقٍ لهذين العالمين إذ اجتماعاً في شخصه ، وحقاً في فلسفته ضرباً من الوحدة الروحية . ولم يستعمل القديس أوغسطين كلمة caritas ، من أجل الإشارة إلى حب الله للبشرية ، بل هو قد استخدمها للإشارة إلى حب الانسان لله . وحسبنا أن نتصفح اعترقاته ، لكي نرى كيف كان يستخدم هذه الكلمة للإشارة إلى حنين النفس إلى الله ، وسعى الروح البشرية نحو الذات الالهية أو الخير الاسمي ، وبحث القلب البشري التلق المعذب عن الراحة الكبرى في الله وباللله . وقد مر أوغسطين — كما نعرف — بمراحل صعبة من الأزمت النفسية ، فاجتاز خبرات عنيفة عانى فيها الكثير من وراء شهواته الحسية وشكوكه العقلية ، إلى أن تمكن من الانتصار على ظلام المادة وسورة الحس عن طريق احتكاكه ببعض تعاليم الأفلاطونيين المحدثين . وهو نفسه يعترف بصراحة أنه قد وجد لدى الافلاطونيين المحدثين خيطاً رفيعاً من النور كان له بمثابة طوق النجاة . وهذا ما عبر عنه بقوله : « لقد وحدث عندهم كل هذه الحقائق الكبرى : في البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند

(١) M. Nédonnelle : “Vers une Philosophie de l’Amour”, p. 23.

الله ، وكان الله هو الكلمة ؛ كل شيء به كان ، وبغيره لم يكن شيء مما كان . . .
إلخ . . . وتقد قرأت عندهم أيضاً أن « الله — الكلمة » لم يولد من لحم ودم ،
أو من مشيئة بشر ، بل من الله . وأما ان الكلمة قد صار جسداً ، وأنه قد حل
بيننا ، فهذا ما لم أجده عندهم مطلقاً .^(١) ونظراً لأن الافلاطونية المحدثة قد
أخذت بيد القديس أوغسطين ، وأدت به في النهاية إلى الوقوف على الحقيقة
المتجسدة ؛ فإن تأثيرها قد بقي في نفسه قوياً لا يزعه شيء ! وهكذا ظلت أصداء
الافلاطونية المحدثة تتردد في اعترافاته ، حتى في أكثر فقراتها اتصافاً بالطابع
المسيحي . ولعل من هذا القبيل مثلاً قوله : « لقد أذهلني أنني كنت أحبك
يا إلهي ، حتى قبل أن أعرفك ، وأن ما كنت أعبدته لم يكن مجرد طيف لك .
ولكنني مع ذلك لم أكن أو اصل الاستمتاع بك يا إلهي ، بل كنت أجدني حيناً
مدفوعاً إلى الاقتراب منك تحت تأثير جمالك الأسنى ، بينما كنت أجدني حيناً
آخر محمولاً بعيداً عنك تحت تأثير ثقل المادى . » . ويعاقب نيجرن على هذه الفقرة
فيقول إننا نلمح فيها تأثير الايروس الافلاطوني ، بفكرته عن حب الخير أو حب
الجمال ، والرغبة في الاستمتاع بالخير الأقصى أو الكمال المطلق ، والنفرة بين
الحب الزائف والحب الصحيح . وفضلاً عن ذلك ، فإن أوغسطين يتحدث أيضاً
عن الحياة السعيدة ، فيصفها بأنها « غبطة في الحق ، أو غبطة في الله الذي هو
الحق » . وأما الحكمة فإنها في نظره لا تخرج عن كونها ذلك الحق الذي يشاهد
في نوره الخير الأسمى ، وبذلك يتحقق امتلاكه . وأخيراً يتحدث القديس
أوغسطين عن الله فيقول إنه غذاء النفس ، ويقرر أن « نفسه كانت في شبه مجاعة ،
لأنها كانت جائعة إلى الغذاء الباطني ، ألا وهو الله نفسه » .

بيد أن القديس أوغسطين لم يقف عند هذا الحد ، وإنما هو قد راح يستزيد
من دراساته للكتاب المقدس ورسائل القديس بولس ، فلم تلبث نعمة الأجاييه

(1) Saint Augustin : “Confessions.”, trad. franç., VII, 13-14.

أن بدأت تظهر بصورة أقوى وأظهر في شتى كتاباته ورسائله . ومن هنا فإننا نراه في مناقشاته مع جماعة البلاجيين^(١) Pélagianisme حول مشكلة النعمة الإلهية أو اللطف الإلهي ، يرد كل شيء إلى الله ، ويضع الإرادة البشرية والرغبات الإنسانية في مركز ثانوي بالنسبة إلى الفعل الإلهي . ولكن ، ما كان من الممكن — لدى مفكر ممتاز من هذا القبيل — أن يبقى هذان النوعان من الحب جنباً إلى جنب ، يخلق كل واحد منهما في وجه الآخر ، دون أن تتحقق أية « مواجهة » حقيقية فيما بينهما . وحسبنا أن نرجع إلى الكتاب السابع من اعترافاته ، لكي نتحقق من أن القديس أوغسطين قد حاول بالفعل أن يوفق بين هذين النوعين من الحب ، دون أن يتخلى عن الإيروس اليوناني الذي كان نقطة انطلاقه . والواقع أن الناس يستطيعون عن طريق الإيروس أن ينشدوا الله ويسعوا إليه ، ولكن الضعف البشري هو الذي يضيع جهودهم سدىً . ولا سبيل إلى تقويم الإرادة المنحرفة وإنهاضها من عثرتها ، اللهم إلا بهبوط الله إلى الإنسان من أجل الأخذ بيده عن طريق النعمة الإلهية . « لقد استطاع الأفلاطونيون المحدثون أن يشهدوا الحقيقة ، ولكنهم لم يروها إلا عن بعد ؛ وهم لم يستطيعوا أن ينسلحوا بتواضع المسيح ، وإلا لكان في وسعهم أن يبلغوا سالمين ذلك المرفأ الأمين الذي كانوا يبصرونه من بعيد . والحق أنه ليس ثمة سبيل يوصل إلى أرض الوطن ، اللهم إلا إذا قدر لك أن تُحمل على خشبة الصليب !

وليس من شك في أن هذه العبارة الأخيرة تحمل بوضوح طابع الأجابيه ، ولكن نعمة الأيروس مع ذلك قد ظلت باقية في كل تفكير القديس أوغسطين . والسبب في ذلك أن هذا الفيلسوف المسيحي قد اتخذ نقطة انطلاقه من مفهوم أناثي للحب : ألا وهو مفهوم الحب بوصفه ضرباً من الكسب ، أو شوقاً إلى السعادة .

(١) جماعة البلاجيين Pélagiens جماعة مسيحية تنسب إلى الراهب بلاج Pélage الذي كان مهتماً بمناقشة مشكلة « النعمة » أو « اللطف الإلهي » *grâce divine* ، وكان ينسب إلى الحرية البشرية دوراً كبيراً في تقرير مصير الإنسان .

وهو قد تأثر في هذا الفهم بمذهب السعادة على نحو ما عبّر عنه شيشرون في كتابه هورتنسيوس Hortensius . والفكرة السائدة في هذا المذهب هي أن « الجميع ينشدون السعادة » وأنه « ليس ثمة أحدٌ لا يحب » وأن السعادة الحقّة إنما تنحصر في إشباع الطبيعة البشرية بشكل نهائي . والقديس أوغسطين يقرر هنا أنه لما كان البشر هم مجرد مخلوقات ، فإنه لا عجب أن تكون طبيعتهم موسومة بطابع الحاجة أو الافتقار ، ومن ثم فإن من الطبيعي أن ينشدوا الخير الذي هو الله . أما حين يستحيل حبهم إلى شر ، فإن السبب في ذلك أن الإنسان قد يخطيء النظر إلى الخير ، فيوجه حبه نحو موضوع غير لائق يتوهم أنه هو الخير . ومثل هذا الموضوع لا بد بالضرورة من أن ينأى بصاحبه عن طريق الله ، وأن يصرفه بعيداً عن مصيره الإلهي . وعندئذ يضل الإنسان طريق المحبة ، ويضرب في بيداء الخطيئة والشهوة . وعلى حين أن المحبة caritas هي النزوع نحو الله ، والتصاعد نحو الكمال الأسمى ، نجد أن الشهوة cupiditas هي حب الأدنى ، أو حب العالم ، أو الهبوط إلى الزماني . وحينما يتجه الإنسان بحبه نحو العالم المادي الزماني ، فهنالك تنحرف إرادته ويصبح هو نفسه معوجاً curvatus . وكما أننا حين نحب الله ، فإننا نصبح على صورته ومثاله ، فكذلك أيضاً حين نحب العالم ، فإننا نصبح على صورته ومثاله . والفارق الوحيد هنا بين هذين الحيين إنما هو فارق في الموضوع ، وأما فيما عدا ذلك ، فإن كلاً من الله والعالم محبوب بنفس الطريقة ، ألا وهي طريقة الحياة أو التملك . والرأي الذي يذهب إليه القديس أوغسطين في هذا الصدد هو أن الله يمثل الموضوع الأوحد الذي ينبغي أن يكون محط رغباتنا : لأننا لا نجد سعادتنا إلا في الله ، ولأن الله وحده هو الحياة السعيدة vita beata . ويساير أوغسطين منطق مذهبه فيقول بصريح العبارة : « إن الله حسبك وكافيك ، وهل يمكن فيما عداه أن تجد ما يشبعك أو يغميك » ؟ ونراه في موضع آخر يؤكد هذا المعنى نفسه بعبارة أخرى فيقول : « إن كل ما أريد أن أعرفه إنما هو الله والنفس ،

فإذا قيل لي : أفلا تريد أن تعرف شيئاً آخر ؟ كان جوابي : هذا هو كل ما أريد أن أعرفه^(١) ! ومثل هذه العبارة — فيا لاحظ بعض النقاد — قد تتلام مع روح التصوف القديم ، لأنها تؤكد أهمية الخلاص الفردي ، ولكنها قد لا ترقى إلى مستوى الأجايبه المسيحية ، فضلاً عن أنها تضرب صفحاً عن المذهب الإلهي في محبة القريب .

والحق أن ثمة صعوبة كبرى في كل مذهب القديس أوغسطين هي استحالة إقامة تفرقة حاسمة بين Caritas (كاريتاس) و Cupiditas (كوبيديتاس) ، أو بين حب الله وحب العالم . ولو أننا سلمنا مع الفيلسوف المسيحي بأننا حين نحب سائر الأشياء فإننا إنما نتعلق بغايتنا ، ولو أننا وافقناه على القول بأن حب هذه الغاية إنما هو في خاتمة المطاف إشباع لحاجتنا ، لأصبح من المتعذر علينا أن نقيم تفرقة واضحة بين هذين الضربين من الحب . هذا إلى أننا لو سلمنا معه بأن الله هو وحده الذي ينبغي أن يكون موضوعاً لحبنا ، فكيف يمكننا أن نفسر الوصية الإلهية الثانية التي تدعونا إلى محبة القريب ؟ هذا ما يحاول القديس أوغسطين الرد عليه بإقامة تفرقة واضحة بين « الاستمتاع » : frui و « الاستعمال » : uti . وهو يسلم هنا بأن ثمة حباً صحيحاً مشروعاً يتجه نحو غيرنا من الخوقات ، ولكنه يقرر أن هذا الحب لا يمكن أن يكون إلا نسبياً . والسبب في ذلك أن كل شيء لا يمكن أن يكون موضوعاً للحب ، اللهم إلا بقدر ما ينطوي عليه من قيمة . ولما كانت الخوقات جميعاً من صنع الله ، ولما كانت كلها تسبح بحمده ، فإن في استطاعتنا أن نستمتع بها وننعم بحبها ، من حيث هي وسائط تقتادنا إلى الله وتدخل كجزء في صميم النظام الإلهي الشامل ، ولكن على شرط أن يظل حبنا لها مجرد

(1) Saint Augustin : “Soliloques”, 2, 1 (1), c. 885.

وانظر أيضاً :

E. Gilson : “Introduction à l’Etude de St. Augustin”. 1943,
p. 319.

حب نسي . وتبعاً لذلك فإن أوغسطين يقرر أن الأخيار يستخدمون العالم لكي يستمتعوا بالله ، في حين أن الأشرار يريدون أن يستخدموا الله لكي يستمتعوا بالعالم . والحق أن الموضوع الأوحد للاستمتاع إنما هو الله ؛ ولكن على قدر ما تشارك المخلوقات في خيرية الله ، وعلى قدر ما تقتادنا إلى الذات الإلهية ، فإن في وسعنا أن نستخدمها ونستمتع بها بصورة نسبية . وأما الشر فإنه ينحصر في تقديم الاستمتاع بالمخلوقات على عملية استخدامها ك مجرد وسائط تقودنا إلى الله . وإذن فإن « المحبة » caritas هي الصورة المنظمة للحب ، في حين أن « الشهوة » cupiditas هي الصورة المضطربة للحب (١) .

ولكن ، أليس معنى هذا أن كلاً من « الحب » و « الشهوة » إنما هما على شاكلة واحدة ؛ ما دام المحور الذي يدور حوله كل منهما هو « الذات » ؟ هنا يفرق القديس أوغسطين تفرقة حاسمة بين حب الله وحب الذات ، فيقول إن الطريق المؤدى إلى مدينة الله يستلزم محبة الله إلى حد ازدياء النفس . وليس ثمة بين الرذائل جميعاً ما هو أشبع من الكبرياء وحب التملك . ولكن القديس أوغسطين يتصور حب النفس بصورتين مختلفتين ، فهو تارة يعتبره بمثابة بحث عن الخير الحقيقي للذات ، وهو تارة أخرى يعده بحثاً عن الذات بوصفها الخير الحقيقي . والمحبة الحقيقية إنما تنحصر في بحث المرء عن خيره الخاص بالمعنى الأول ، وهذا البحث بطبيعته غير أناني ، لأن الخير يُلتبس لدى الله ، لا في باطن الذات . ولكن من شأن طبيعتنا الفاسدة أن تحول بيننا وبين التخلي عن الأنانية ، وممارسة المحبة الكاملة ؛ اللهم إلا أن يدنو الله منا عن طريق النعمة ، فيهبنا بتجسده القوة الحقيقية ، وينزعنا من صميم ذواتنا ، بمقتضى ذلك الحب الذي يجعل من الله سعادتنا الحقة . « والتجسد هو القوة التي تجتذبنا إلى المجال المغناطيسي للعالم الأزل الأبدي ، فتسمح لنا بأن نتذوق شيئاً من عذوبة الحياة السابوية » . ويستطرد القديس

(1) M. C. D'Arcy : "The Mind and the Heart of Love.", pp. 76-77.

أوغسطين فيقول : « إنه حينما يَهَبُ اللهُ لنا ذاته في المسيح ، فإنه يقدم لنا في آن واحد الموضوع الذي لا بد لنا من أن نحبه ، والمحبة caritas التي سنحبه بها . والموضوع الذي لا بد لنا من أن نحبه إنما هو الذات العلية ؛ ولكن المحبة هي أيضاً بمثابة هذه الذات نفسها ، مادام الله قد استقر في أعماق قلوبنا عن طريق الروح القدس . وإذن فإن واقعة حبنا لله هي نفسها مجرد هبة من هبات الله !

ولسنا نريد أن نسترسل في شرح هذا المفهوم المسيحي للأجاييه ، ولكن حسبنا أن نقول إن المبدأ الذي سيطر على الضمير المسيحي هو أن « خلاص الحب » le salut de l'amour لا يأتي من قبل الإنسان ، مادام الانسان بطبيعته شهوة ورغبة ، وإنما يجيء الخلاص من السماء : مادام الله وحده هو الذي يستطيع أن يقلب الشهوة رأساً على عقب ، وأن يسمح لنا بالعلو على كل رغبة ، وبالتالي فإن « الخلاص » هو مجرد هبة أو منحة . وليس من شك عندنا في أن مثل هذه النظرية إنما تقضى نهائياً على كل دور يمكن أن يضطلع به الانسان في دراما الحب ، مادامت تجعل من المستحيل قيام أى حوار بين المخلوق والخالق ، أو بين الحب والمحجوب . ومعنى هذا أن نظرية نيجرن في « الحب المسيحي » (أو الأجاييه) تستبعد نهائياً إمكانية قيام أية دورة عاطفية أو أى تجاوب وجداني بين الانسان والله ، فلا تترك أمامنا على المسرح سوى « ألوهية متوحدة » أو « وحدة إلهية » باردة ! ويبقى علينا بعد ذلك أن نتساءل : فيم تنحصر الاستجابة التي تقدمها نحن لله ؟ وهل تكون مثل هذه الاستجابة من قبيل « الايروس » أو من قبيل « الأجاييه » ؟ وهل يكون كل دور الانسان منحصرأ في تقبل النعمة ، وطاعة الله ؟ وإن صح هذا ، فهل يمكن أن يكون هذا التقبل أو هذه الطاعة من قبيل الحب ؟

... كل تلك أسئلة لا بد من إثارتها ، إذا كان لنا أن نفهم طبيعة تلك المحبة المسيحية التي وصفها لنا نيجرن في كتابه الضخم « الايروس والأجاييه » . ولكننا نلاحظ منذ البداية أن مفهوم « الأجاييه » على نحو ما تصوره هذا العالم

اللاهوتى قد أدى إلى الخلط بين « الطبيعة » la nature و « النعمة » la grâce فأصبحت النعمة الإلهية هى كل شىء ، دون أن يكون للطبيعة البشرية أى دور . وآية ذلك أن نيجرن يجعل الخليقة المحبوبة من قبل الله عاجزة تماماً عن أن تبادله حباً بحب ، ما دام كل ما يملكه المخلوق بإزاء الخالق هو الطاعة والخضوع والتقبل السلبي الصرف . ومعنى هذا أنه إذا كان لله أن ينتظر شيئاً منا ، فلن يكون هذا الشىء سوى الخضوع التام أو العبودية المطلقة . وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : هل يُعد العطاء الإلهى — فى مثل هذه الحالة — إحساناً حقيقياً قد صدر عن دافع من الحب ، أو تراه مجرد إنتاج إلهى صدر عن قدرة مطلقة يتمتع بها ذلك الفنان الأعظم الذى يُخرج إلى عالم الوجود موجودات سلبية محضة ؟ ألسنا هنا بإزاء إعجاز إلهى لا شأن له بالحب ، ما دام الخلق مجرد مظهر للقدرة الإلهية المطلقة ، دون أن تكون هناك أدنى رغبة فى إيجاد شخصيات حرة يكون وجودها ثمرة لمنحة إلهية تفيض بالحب والخيرية ؟

هنا يردّ نيجرن على اعتراضنا فيقول إن موقف المخلوق من الخالق ليس موقفاً سلبياً محضاً ، بل هو موقف إيجابى يتجلى فى فعل « الإيمان » . ولكننا نعرف جميعاً — ونيجرن نفسه يسلم معنا بهذا — أن الإيمان ليس من الأجايبه فى شىء ، فإن الأجايبه حركة هابطة لا يمكن أن ترتد من جديد إلى الله ، وإلا لكانت صورة أخرى من صور الأيروس . ومع ذلك ، فإن حديث نيجرن عن « الإيمان » نفسه يجعل منه مجرد منحة إلهية يجود بها الله على المختارين ، بدليل أن الحب الإلهية — فى رأيه — هى التى تولد لدينا مثل هذا الإيمان . وهو يقول فى هذا بصرح العبارة : « إن على الانسان أن يحب الله ، لا لأنه يجد فى الله إشباعاً أو فر وأكل لحاجته ، مما يجده فى أى موضوع آخر من موضوعات الرغبة ، بل لأن حب الله « غير المسبّب » قد تسلط عليه وغلبه على أمره ، بحيث إنه لم يعد يستطيع أن يعمل شيئاً آخر سوى أن يحب الله . » ! وهذه العبارة إن دلت على شىء ،

فإنما تدل على أن نيجرن قد تصور علاقة الله بالإنسان علاقة من طرف واحد ،
ما دام حبنا لله هو نفسه صورة من صور حب الله لنفسه !

والواقع أن « الحوار » ضرورى لتحقيق « التبادل » فى الحب : فلا يمكن أن
تقوم صلة حقيقية بين الخالق والمخلوق ، اللهم إلا إذا كان المخلوق شيئاً أكثر من
مجرد انعكاس ضرورى أو صدئى آلى . ومعنى هذا أنه لا بد للخليفة - بدورها -
من أن تكون قديرة على الاستجابة لله بمحض حريتها واختيارها ، بحيث تكون
محبتهما الزهية المخلصة وليدة فعل إرادى يشهد بقدرتها على الاختيار والمبادأة .
ومثل هذه الاستجابة الحرة إنما هى الدليل على أن المحبوب يريد أن يشارك فى كمال
الحب الأسمى ، لكى يقدم له صورة مستقلة قائمة بذاتها لهذا الكمال الإلهى نفسه .
وإذن فإن المحبة الإلهية تقهرنا وترين علينا ، ولكن لا لكى تجبرنا كما تجبر
الأشياء ، بل لكى تضطرنا إلى أن نكون موجودات حرة بحق . هذا إلى أن
عظمة الإنسان إنما تتجلى بصفة خاصة فيما يتمتع به من مقدرة على إرضاء خالقه
أو إغضابه ، ولولا ذلك لكان الحب الإلهى هو الحب الأوحى الذى لا يعرف
خيبة الأمل ! ولو صح أن بيت القصيد فى علاقة الله بالإنسان هو الهبة الإلهية ،
ولو سلمنا بأن الحب الحقيقى لا بد من أن يكون مركزياً طارداً centrifuge ، ولو
قلنا بأنه لا أهمية على الإطلاق لموقف المحبوب واستجابته ، لما كان على الحب
سوى أن يقف موقف عدم أكثر من مطلق من الطريقة التى سيعمل بها المحبوب
حريته . وفى مثل هذه الحالة قد يكون فى استطاعة الحب الإلهى أن يصرخ فى وجه
محبوبه البشرى قائلاً : « إذا كنت أحبك ، فهل هذا يعنىك ؟ » (على حد تعبير
جيته)^(١) ! ولكن التجربة الدينية قد أظهرتنا فى كل زمان ومكان على أن علاقة
الإنسان بالله قد اتسمت دائماً أبداً بطابع التبادل والتجاوب ، أو العطاء والأخذ ،

(1) M. Nédoncelle : “ Vers une Philosophie de l'Amour. ”,
pp. 26 - 27.

فكان الايروس والاجابيه يسيران جنباً إلى جنب ، وأخذ أحدهما بيد الآخر .
وإذا كان صاحب « نشيد الأناشيد » قد قال : « إن لهيب الحب هو لهيب الله » ،
فربما كان معنى هذه العبارة أن ثمة اتصالاً أو استمراراً بين نار الإيروس البشرى
ولهيب الاجابيه الالهية . فليس هناك « حب » بدون حماسة « الإيروس »
وسورته واشتياقه وعنفه ، ولكن ليس هناك « حب » أيضا بدون إثارة
« الاجابيه » وتضحيتها وحنانها وعطفها . ولعل هذا هو السبب في ذلك الحلم
الذى طالما راود بعض جماعات المتصوفين ، حينما كانوا يتمنون امتزاج الشوق
الحسى بالتجرد الصوفى في تجربة واحدة بحيث يتمكن الواحد منهم من أن
يلامس الله عن طريق الحواس ذاتها ! ولكن هناك صوفيين آخرين قد فطنوا إلى
استحالة هذه التجربة ، فكان حلهم الأكبر هو أن يصلوا إلى تلك الحالات
الروحية السامية التى تقترن فيها السعادة القصوى الفائقة للعقل بضرب من التضحية
المطلقة بالذات .

ومهما يكن من شئ ، فقد أرادت المسيحية أن تقدم لنا صورة جديدة للحب
تختلف اختلافاً جذرياً عن صورة « الايروس » اليونانى بما فيه من أنانية ،
وتمركز ذاتى ، ورغبة جاححة ، وميل إلى التملك . . . الخ . وحينما وصف الكتاب
المقدس الله بأنه « محبة » Agapé ، فإنه لم يكن يعنى بذلك أن الله يحب البشر
فحسب ، بل كان يعنى أيضاً أن ماهية الله بأكملها منحصرة في فعل الحب . فليس
الله مجرد « إله » للحب (كما هو الحال بالنسبة إلى الإيروس) ، وإنما هو ذلك
المطلق الذى تنحصر كل فاعليته في فيض مستمر من الخيرية . وليس « المطلق »
جوهرأ ، أو شيئاً ، أو حالة ، بل هو بأكمله خيرية محبة ، وعلاقة حية بالآخر ،
وانتشار مستمر للقيم . ويستوى في هذا الصدد أن يقال إن المطلق هو « اللطف »
(أى النعمة) أو أن يقال إنه « الخلق » (أى الإبداع) ، فإن المعنى واحد .
وبهذا المعنى يمكننا أن نقول مع جانكفنتش « إن المحبة هى التى تضيئ على الطبيعة

طبيعتها ، وهى التى تخضع على الإرادة الخيرة خيريتها ، ومن ثم فإن النية الطاهرة هى فى صميمها نية حب ^(١) .

وأخيراً لا بد لنا من أن نتذكر أن الاجابيه المسيحية لا تعنى الاستفراق فى الله ، أو الافتصار على محبة الله ، بل هى تعنى أيضاً حب القريب ، والإحسان إلى إخوتنا فى الإنسانية . ولعل هذا ما عبّر عنه يوحنا الرسول حينما كتب يقول : « إن قال أحد إنى أحب الله ، وأبغض أخاه ، فهو كاذب : لأن من لا يحب أخاه الذى أبصره ، كيف يقدر أن يحب الله الذى لم يبصره ؟ وإذن فإن الوصية المقدمة لنا هى أن من يحب الله يجب أخاه أيضاً » . (رسالة يوحنا الأولى : ٤ : ٢٠-٢١) . وهكذا نعود فنؤكد أن الله لا يريد منا مناجيات صوفية حارة نوجهها إليه ، أو عبادات روحية شاقة نجتز فيها اسمه ، وإتمامه يريد منا أولاً وبالذات أن نكون من إخوتنا فى الإنسانية بمثابة « أجابيه » عاملة تأسو جراحهم ، وتمسح دموعهم ، وتأخذ بأيديهم . وربما كان الفارق الأساسى بين الايروس والاجابيه أن الأول منهما مشغول عن الآخرين بذاته ، فهو يفكر فى خلاصه ، ويعمل جاهداً فى سبيل تحقيق سعادته ، فى حين أن الثانى منهما « لا يطلب ما لنفسه » ، ولا يميلاً رأسه بضرب من الحساب النفعى ، بل هو يقول مع القديس بولس : « إننى كنت أود أن أكون أنا نفسى محروماً من المسيح ، من أجل اخوتى أنسبأى فى الجسد » ! أليست هذه ذروة الحب ، أن يتمنى المرء أن يكون محروماً من الحب الإلهى فى سبيل إخوته فى الإنسانية ؟ أليس أوج التضحية أن يرتضى المرء عن طيب خاطر أقسى ضروب العذاب الأبدى فى سبيل خلاص الآخرين ؟ ... ولكن ، فايطمئن القديس بولس : إذ ما كان للحب الإلهى أن يقبل مثل هذه التضحية ، وهو الذى لا يريد قط أن يهلك واحد من أبنائه ^(٢) !

(1) V. Jankélévitch : “Traité des Vertus”, Bordas, 1949, p. 441—442.

(2) Jankélévitch : “Traité des Vertus”, Paris Bordas, 1949, p. 460.

أما أولئك المتصوفون الذين يظنون أن حب الإنسان لله يكون على حساب حبه لأخيه الإنسان ، فأقول ما يمكن أن يقال عنهم هو أنهم يهذون بما لا يعلمون ، ويجدفون على الحب الإلهي من حيث يقصدون تعظيمه وإجلاله . وكم كانت القديسة تريزا (مثلاً) قاسية في حكمها على الروابط العائلية ، فإن هذه القديسة العظيمة التي سطرت كلاماً رائعاً في الحديث عن الحب الإلهي ، نراها تكتب عن حب الراهبات الكرمليات لذويهن أسطراً مليئة بالكراهية والعياف واللاإنسانية^(١) ! ولأسنا ندرى كيف اجتمع هؤلاء القديسين هذا الحب العارم لله مع تلك الكراهية العنيفة للناس ، اللهم إلا أن يكون الأمر قد اختلط عليهم ، فوقع في ظنهم أن الحب لا يكون إلا لله ، مادام الله هو وحده « فكرة الخير » . ولكننا نعود فنؤكد مرة أخرى أنه إذا أريد لحب الله ألا يكون مجرد انشغال عابث ، أو سخاء خلو من كل معنى ، فلا بد لنا من أن نتصور الله ، لا على أنه شيء جوهري ، أو مفهوم صوري ، بل على أنه ينبوع الحجة ، كما قال القديس يوحنا . فليس الله أقنوماً مجرداً ، أو مقولة محددة ، أو « جنساً ساكناً » ، Genre statique ، بل هو الخيرية بعينها ، أو هو الفاعلية المطلقة التي تفيض محبة . وهكذا نخلص إلى القول بأن الاجابيه الحقيقية إنما هي التي تهبط إلى دنيا الناس ، لكي تعمل مع الله وبالله ، دون أن تقتصر على ترديد كلمة « الحب » ، واثقة دائماً من أن خير وسيلة لحب الله ، هي المشاركة الفعالة في تحقيق « خلاص » مخلوقات الله^(٢) !

ولو أننا هبطنا إلى دنيا « العلاقات الإنسانية » ، لوجدنا أن قصة الصراع بين « الأيروس » و « الاجابيه » لا تستوعب كل دراما الحب ، فإن هناك إلى جانب هذين النمطين المختلفين من الحب نمطاً ثالثاً لم يكن مجهولاً لدى اليونانيين

(1) Sainte Thérèse : « Le Chemin de la Perfection », Ch. 10.

(2) Martin Buber : « Je et Tu », Aubier, 1938, pp. 139—140.

أنفسهم ، فضلاً عن أنه قد عرف في كل من العهد القديم والعهد الجديد ، ألا وهو نمط الـ « فيليا » Philia (أو الصداقة) الذي أسهب أرسطو في الحديث عنه . وربما كان الفارق الأساسي بين هذا النمط الثالث من الحب ، وبين النمطين السابقين ، هو أنه علاقة تبادلية تقوم على التكافؤ أو المساواة ، فهو أوضح صورة من صور « العلاقات الشخصية » ، وبالتالي فإنه يمثل حياً إنسانياً صرفاً يستند إلى تلاقى شخصين حرين . وسنحاول فيما يلي أن نتعرض لدراسة هذا النمط الثالث من أنماط الحب ، ابتداءً من فكرة أرسطو في الصداقة على نحو ما عرضها في كتابه « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ، حتى أحدث التغيرات التي أدخلت على مفهوم « الصداقة » في العصور الحديثة ، دون إغفال لآراء الفلاسفة الذين أنكروا إمكان قيام مثل هذه العلاقة .

الفصل التاسع

فيليا (أو الصداقة)

قد يعجب القارئ — لأول وهلة — حينما يرانا ندخل « الصداقة » في عداد أنماط الحب ، فإن الرأي العام قد اعتاد أن ينظر إلى « الصداقة » على أنها مجرد مؤاخاة بالمودة ، أو مجرد « ألفة تحدث بخلوص المصافاة » . فليس في « الصداقة » — فيما يرى الناس — ما يرقى إلى مستوى « الحب » ، وإنما هي صورة من صور « التألف » أو « المودة » أو « التجانس » . ولكننا لو سلّمنا بأن الحب « علاقة شخصية تقوم على التبادل بين الأنا والأنثى » ، فلن نجد مانعاً من إدخال الصداقة في عداد أنماط الحب ، خصوصاً وأن لهذه الكلمة — في التراث اليوناني — صلة وثيقة بالحب ، كما يظهر من حديث أفلاطون عن الـ « فيليا » Philia في محاورته « ليسيس » Lysis . فنحن نجد أفلاطون في هذه المحاورة يوسع من معنى « الصداقة » ، فلا يجعلها مجرد تجانس بين أشباه ، أو تجاذب بين أضداد ، بل يربطها بالحبوب الأسمى الذي تنبع منه كل صلة بين الناس ، ألا وهو « الخير » الذي يجمع بينهم ويضم شملهم . فالصداقة — في رأيه — رابطة خلقية ، أو علاقة روحية ، تجمع بين المواطنين الأخيار في حب واحد ، فتؤلف بين قلوبهم ، وتكون منهم مجتمعاً سليماً متماسكاً . ولهذا يؤكد أفلاطون قيمة « الصداقة » في بناء المدينة وعلاج المجتمع الفاسد « لأن ائتلاف جماعة صغيرة من الناس يشتركون في آراء واحدة يجعل منهم القلب النابض في المجتمع الجديد . »^(١)

(١) د . أحمد فؤاد الاهواني : « أفلاطون » مجموعة نواحي الفكر الغربي ، دار المعارف ،

أما عند أرسطو ، فإننا سنلتقي — لأول مرة في تاريخ الفكر اليوناني — بمحاولة أصيلة من أجل تحديد معنى « الصداقة » ، وحصراً أنواعها ، وبيان علاقتها بالفضيلة والسعادة . . . إلخ . وقد تحدث أرسطو عن الـ « فيليا » في الكتابين الثامن والتاسع من مؤلفه المعروف « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ، فقدم لنا دراسة مفصلة للصداقة ستتردد أصدواؤها من بعد عند الفلاسفة العرب . والذي يعيننا من هذه الدراسة أنها تبدأ باستعراض شتى الآراء التي قيلت في الصداقة : فمن قائل إنها تماثل في الأخلاق ، يعبر عن المثل القائل بأن « الطيور على أشكالها تقع » ، إلى قائل بأنها تجاذب بين أضداد يقوم على الاختلاف والتغاير ، كما يجذب السالب إلى الموجب . . . إلخ . والرأي الأول يمثله أنباذوقليس الذي كان يقول « إن الشبيه يجذب إلى الشبيه » ، في حين أن الرأي الثاني يمثله هرقليطس الذي كان يقول « إن الضد يجذب إلى ضده . » . ويعاقق أرسطو على هذه الآراء بقوله إن « التجاذب بين الأشياء » لا يدخل في موضوعنا ، فإننا نريد أن ندرس « الصداقة » باعتبارها « علاقة إنسانية » أو « عاطفة روحية » ، دون أن نتوقف عند المسائل الفيزيقية أو الطبيعية . وأول سؤال يتبادر إلى أذهاننا في هذا الصدد هو السؤال التالي : « هل تنشأ الصداقة بين الجميع دون تمييز ، أم هل يستحيل على الأشرار أن يكونوا أصدقاء ؟ » ويترتب على هذا السؤال سؤال آخر : « هل هناك نوع واحد من الصداقة ، أم هناك أنواع متعددة منها ؟ ⁽¹⁾ » .

وهنا يقرر أرسطو أنه لما كانت الصداقة عاطفة أو تأثراً وجدانياً Affection ولما كان لكل تأثر وجداني موضوع ينصب عليه أو يدور حوله ، فلا بد من أن يكون للصداقة موضوع أو موضوعات تتعلق بها . وتبعاً لذلك فإن أرسطو يقسم عاطفة الصداقة إلى أنواع ثلاثة بحسب اختلاف موضوعها ، فيقول إن هناك صداقة

(1) "The Ethics of Aristotle", Translated by D. P. Chase, London, Everyman's Library. 1942, Book VIII, 1155 a, 1155 b, p. 183.

تقوم على المنفعة أو الفائدة ، وصدقة تقوم على اللذة أو المتعة ، وأخيراً صدقة تقوم على الخير أو الفضيلة . والنوع الأول من هذه الأنواع الثلاثة هو ذلك الذى يتعلق فيه الصديق بصديقه لفائدة يرجوها منه ، أو كسب يعود عليه من ورائه ، وبالتالي فإن مثل هذه الصداقة تزول بزوال الباعث عليها ، أو تسقط بسقوط الدافع إليها . وأما النوع الثانى فهو لا يكاد يختلف عن النوع الأول ، اللهم إلا من حيث أن الدافع إليه هو اللذة أو المتعة ، لا المنفعة أو الفائدة . وهنا يكون تعاق الصديق بصديقه مرتبطاً بأحاسيس السرور أو اللذة التى يسببها له وجوده إلى جواره ، فإذا ما زالت هذه اللذة أو ذلك السرور زال معها كل أثر من آثار المحبة أو الصداقة . ولا شك أن الصديق — فى هذين النوعين من الصداقة — لا يجب لذاته ، بل لما يقترن به من فائدة ، أو ما يحىء معه من لذة . ولما كان من طبيعة « المنفعة » انها متقلبة متحولة ، فإن الصداقة القائمة عليها لا يمكن أن تكون ثابتة مستديمة . وأما صدقة « اللذة » فإنها صدقة أنانية هوائية ، خصوصاً وأنها لا تنشأ فى العادة إلا بين الشباب الطائش المتهور ، ومن ثم فإنها سريعة التحول سهلة الانقلاب . وحسبنا — فيما يقول أرسطو — أن نلقى نظرة على ما يسميه الشباب باسم « الحب » لكى نتحقق من أننا هنا بإزاء اندفاع عاطفى يستند إلى الرغبة فى التمتع والبحث عن الملذات ، دون أن تكون له أية صبغة دائمة أو أى مظهر من مظاهر الاستقرار . وهذا هو السبب فى أن جنون الحب عند الشباب يمضى فى العادة من موضوع إلى موضوع ، دون أن يتوقف عند شخص بعينه يكون هو وحده محور الصداقة وموضوع الحب .

أما الصداقة الحقيقية التى تتصف بطابع الدوام والاستقرار ، فهى تلك التى تقوم بين الأخيار من الناس ، لأنهم جميعاً ينشدون موضوعاً واحداً بعينه ، ألا وهو « الخير » . وهنا لا يريد الصديق لصديقه إلا الخير ، فلا تكون صدقة الواحد منهما للآخر ناتجة عن أسباب أو بواعث ، بل تكون موجهة نحو الصديق

نفسه لذاته . ولا بد لمثل هذه الصداقة (التي تقوم على « الخير ») من أن تكون ثابتة أو دائمة ، لأن « الخيرية » — في رأى أرسطو — تنطوى في ذاتها على مبدأ استقرار أو دوام . حقاً إن صداقة الأخيار من الناس تحقق المنفعة المشتركة والمتعة المتبادلة ، ولكن من المؤكد أن الأصل في صداقتهم ليس هو المنفعة أو اللذة ، بل هو حب الخير نفسه . ولما كان الأخيار قلة نادرة ، فإن الصداقة الحقيقية قلما تتوافر بين الناس ، اللهم إلا إذا اجتمع لشخصين من الثقة المتبادلة ما يجعل كل واحد منهما يطمئن إلى « خيرية » الآخر . ولا يمكن أن تنشأ بين شخصين مثل هذه الثقة المتبادلة ، اللهم إلا إذا عرف كل منهما الآخر معرفة حقة ، عن طريق الحياة المشتركة ، والصلوات الشخصية العميقة . فلا صداقة إلا إذا كان هناك ضرب من المشاركة المستمرة ، أو « المعية » الوجودية ، بحيث يحيا الصديق مع صديقه ويقضى معه معظم أوقاته ، وينعم بمرافقته ، ويسعد بالبقاء إلى جواره . وليس يكفي أن يأنس الصديق لصديقه ، أو أن يرتاح إليه ، بل لابد له أيضاً من أن يتألم لألمه ، ويفرح لفرحه ، بحيث يكون لديهما من الخبرات المشتركة ما يوثق العلاقة بينهما ، وما يجعل من صداقتهما شيئاً أكثر من مجرد التآلف أو المودة^(١) .

صحيحٌ أن مثل هذه الصداقة قد تبدو مثلاً أعلى صعب التحقيق ، ولكن من المؤكد أن أعلى صورة من صور الصداقة إنما هي تلك التي تنشأ في جو من الحياة المشتركة ، والتبادل الصحيح ، والتجاوب العميق . و « المساواة » هي الرابطة القوية التي تجمع بين الأصدقاء ، فإنه لا يمكن أن تقوم صداقة حقيقية إلا على أساس من التكافؤ النفسى . صحيح أن « الصداقة » قد تنشأ بين أعلى وأدنى ، أو بين حاكم ومحكوم ، أو بين كهل وشاب ، أو بين أب وابن ، أو بين وج وزوجة ، أو بين غنى وفقير ، ولكن من الواضح أن كل تفاوت كبير بين الأصدقاء ، سواء أكان ذلك من حيث درجة الخيرية أو المعرفة أو الغنى أو القوة أو ما إلى ذلك ،

(1) Aristotle : «The Nicomachean Ethics» , Book VIII, 1157, a & b (Every man's Library, 1942, pp. 186-190.)

لا بد من أن يتسبب في صعوبة استمرار هذه العلاقة . ولعل هذا هو السبب في أن الآلهة والملوك هم فوق مستوى الصداقة : فإن علو مكانتهم يحول بينهم وبين المقدرة على الاحتفاظ بالأصدقاء ! هذا إلى أن الصداقة الكاملة التي تقوم على المساواة المطلقة هي في العادة من الصعوبة بحيث إنه قلما يستطيع المرء أن يصادق في وقت واحد أكثر من شخص واحد . وكما أن المرء لا يستطيع في وقت واحد أن يعشق أكثر من شخص واحد ، فكذلك يستحيل عايناً في وقت واحد أن يصادق عدداً كبيراً من الناس . وقد يستطيع الأشخاص المتمتعون بالسلطة ، أو أرباب الحول والقوة أن يجمعوا حولهم عدداً كبيراً من الأصدقاء ، ولكنهم لن يستطيعوا أن يجمعوا في أشخاص هؤلاء الأصدقاء بين صفات الفائدة والمتعة والفضيلة ، بل هم سيجدون أنفسهم مضطرين إلى البحث عن كل صفة على حدة في كل طائفة منهم على حدة . وهذا هو السبب في احتياج ذوى السلطة إلى طوائف متعددة من الأصدقاء !

فإذا ما انتقلنا الآن إلى تحديد مفهوم « الصداقة » على وجه الدقة ، وجدنا أرسطو يربط حب الآخرين بحب الذات ، فيقرر أن الشرير لا يمكن أن يكون صديقاً ، لأن ذلك الذي لا يعرف كيف يصادق نفسه ، هو بالأحرى عاجز عن أن يصادق الآخرين . وعلى حين أن الشرير لا يجد في نفسه أى شيء يمكن أن يستثير لديه عاطفة الصداقة ، نجد أن الرجل الخير أو البار هو ذلك الذى تدرّب على حب ذاته ، فاستطاع أن يعرف كيف يجب الآخرين ! ومعنى هذا أن علاقات الإنسان بذاته هي التي تحدد نوع علاقاته بالآخرين . وهذا ما عبّر عنه أرسطو بقوله : « إن صلات الصداقة التي تنشأ بين المرء وأقرانه ، والعلامات التي تتحدد عن طريقها هذه الصداقة ، إنما هي قد صدرت — فيما يبدو — عن العلاقات التي كانت قائمة بين المرء وذاته . »⁽¹⁾ . وقد اعتاد الناس أن يعرفوا « الصديق »

(1) Aristotle : «The Nicomachean Ethics.», IX., 1166 (a).

بأنه « ذلك الشخص الذى يريد الخير ويعمله (أو على الأقل ما يظن أنه الخير) لصالح صديقه ». وهناك تعريف آخر يقول إن الصديق هو « ذلك الشخص الذى يريد لصاحبه أن يوجد ويحيا لذاته » (وهذا هو شعور الأمهات نحو أبنائهن) . وثمة تعريف ثالث يقول إن الصديق هو « ذلك الشخص الذى يحيا مع شخص آخر ، ويختار نفس الموضوعات التى يختارها هذا الشخص » . وأخيراً يعرف البعض الصديق فيقول : « إنه الرجل الذى يتعاطف مع صاحبه ، فيشاركه آلامه وأفراحه » (ومثل هذا التعريف يصدق بصفة خاصة على الأمهات) . ولو أننا نظرنا الآن إلى كل هذه التعريفات ، لوجدنا أنها تصدق — فيما يقول أرسطو — على علاقة الخير بذاته : لأن الانسان يريد الخير لذاته ، وهو يعمل لصالح أفضل جزء فيه ، ألا وهو الجانب العقلى ، فضلاً عن أنه يريد لجانب الفضيلة الموجود فى نفسه أن يحيا ويزدهر . وإذا كان الإنسان الخير هو ذلك الذى يريد الخير لنفسه ، فإن الإنسان الخير أيضاً هو ذلك الذى يؤمن بأن الوجود خير ، وإلما استمسك بذاته ، ولما وقف على نفسه كل هذا الحب !

أما إذا نظرنا إلى الرجل الشرير ، فإننا سنرى أنه يحاول دائماً أن يهرب من نفسه ، وأنه عاجز تماماً عن الاختلاء بذاته ، ومن ثم فإنه ينشد الآخرين لتمضية أوقاته معهم ، والعمل على تناسى ما لديه من ذكريات ألمية . حقاً إن الرجل الشرير قد يعرف ما هو الخير ، ولكن نظراً لعجزه عن ضبط نفسه ، فإنه قد يندفع نحو اختيار بعض الموضوعات اللاذعة (مع علمه بأنها لن تكون فى خاتمة المطاف سوى موضوعات مؤذية) ، مفضلاً إياها على تلك الموضوعات التى يعلم فى قرارة نفسه أنها خيرة أو طيبة . وسواء أكان هذا السلوك ناتجاً عن الجبن أم عن التكاسل ، فإنه لا بد من أن يولد فى النفس ضرباً من الكراهية للنفس ، حتى أن بعض الضعفاء من الأشرار قد يفكرون فى الانتحار أو التخلص من الحياة . هذا إلى أن الشرير كثيراً ما يكون ضحية لضرب من التمزق الداخلى أو الانقسام الذاتى : إذ يكون

في ذاته جانبٌ يفرح ، وآخر يتألم ، فيجد نفسه متأرجحاً بين قوتين : واحدة منهما تجذبه نحو اليمين ، والأخرى تدفعه بعنف نحو اليسار ، دون أن يكون في وسعه امتلاك زمام نفسه أو التحكم في أهوائه وشهواته . وهذا هو السبب في أن الشرير قد يجد لذة في ارتكاب الكثير من الآثام ، لكي لا يلبث أن يقع صريعاً لشعور حاد بالندم ، يجعله يتمنى لو أنه لم يستمتع بكل تلك الشرور التي طالما استعذب ارتكابها ! ومن هنا فإن الشرير قلما ينعم بصحبة ذاته : لأن اختلاعه بنفسه لا بد من أن يقترن بمشاعر الألم ، والندم ، وتأنيب الضمير . وهذا ما عبّر عنه أرسطو بقوله : « إن الرجل الشرير هو في وضع لا يسمح له بأن يكون صديقاً لأحد ، حتى ولا لنفسه ، إذ هو لا يجد في ذاته أي شيء يمكن أن يستثير لديه عاطفة الصداقة ^(١) » .

وهنا يعود أرسطو إلى دراسة « حب الذات » ، فيتساءل عما إذا كان من حق المرء أن يحب ذاته أكثر من أي شخص آخر ، أو ما إذا كان حب الذات صورة من صور الأنانية ، التي لا يحق للرجل الفاضل أن يستسلم لها . ويبدأ أرسطو إجابته على هذا السؤال بالإشارة إلى الرأي الذائع بين الناس ، فيقول إننا درجنا على اعتبار « حب الذات » صورة من صور الأنانية ، بدليل أننا نحقر أولئك الذين يعملون من أجل ذواتهم ، ونسميهم باسم « عباد الذات » أو « محبي الذات » ، في حين أننا نعلي من شأن أولئك الأخيار الذين يعملون من أجل أصدقائهم ، دون اهتمام بمصالحهم الخاصة ، أو دون مراعاة لمواظفهم الذاتية . ولكن الناس حين ينتقصون من قيمة « حب الذات » ، فإنهم لا يفكرون إلا في أولئك الأشخاص الذين يريدون لأنفسهم أكبر قسط من الغنى ، والأجداد ، والملذات الجسمية . ولما كان السواد الأعظم من الناس إنما ينشد إشباع شهواته وإرضاء ملذاته ، أعنى أنه يعمل في سبيل تحقيق سعادة الجانب اللاعقل من طبيعته البشرية ، فليس بدعاً أن

(1) Aristotle : "Nicomachean Ethics" (English Translation by D. P. Chace), 1166 b, Everyman's Library, 1942, p. 218.

يكون « حب الذات » بهذا المعنى موضع احتقار وازدراء من جانب الرأى العام . ولكن ، هب أننا يإزاء رجل يشغل نفسه دائماً بإتيان أفعال العدالة وضبط النفس والشهامة والنبيل والفضيلة ، فهل يكون اهتمام هذا الرجل بتدريب نفسه على اتيان أمثال هذه الأفعال ، ضرباً من « حب الذات » ؟ لا شك أن الجمهور قد لا يكون على استعداد لأن يطلق على هذا الرجل اسم « محب الذات » ، ولكن من المؤكد أن الإنسان الذى يشبع فى نفسه ذلك الجانب العقلى ، والذى يقدم دائماً على أنبل الأشياء وأكثرها خيرية ، إنما هو فى الحقيقة أكثر الناس حباً لذاته ، لأنه يصدر فى أفعاله عن خير ما فى طبيعته ، ألا وهو المبدأ العقلى .

والحق أنه لما كان المبدأ العقلى يمثل خير ما فىنا ، فإن الرجل الخير حين يجب نفسه إنما يجب ما يقضى به العقل . ومعنى هذا أن « حب الذات » فى نظر أرسطو لا يعبر عن أية صورة من صور الأنانية ، بل هو يعبر عن خضوع الإنسان لعقله ، وضبطه لنفسه ، وتحكمه فى أهوائه وشهواته . ولهذا فإن محبة النفس — بهذا المعنى — تدفع بصاحبها إلى إتيان أفعال النبيل والشرف ، فضلاً عن أنها تنمى فى نفسه حب الخير والفضيلة . والرجل الخير حين يجب نفسه ، فإنه عندئذ لا بد من أن يحسن إلى نفسه وإلى الآخرين ، وبالتالى فإنه آتٍ لا محالة أفعال النبيل والشهامة . وليس يكفى أن نقول إن الرجل الخير يعمل دائماً بوحى من العقل ، وإنما لا بد من أن نضيف إلى ذلك أنه يضجى بنفسه فى سبيل الغير . وما دام « الصديق — كما قال أرسطو — إنساناً هو أنت إلا أنه غيرك » ، فليس بدعماً أن يكون حبك له بمثابة حبك لنفسك ؛ وحب النفس كما رأينا هو سمة من سمات الرجل الخير الذى يستجيب لنداء العقل .

وثمة مشكلة أخرى يعنى أرسطو أيضاً بإثارتهما ، فنراه يتساءل عما إذا كان الرجل السعيد فى حاجة إلى أصدقاء ، أو ما إذا كانت السعادة حالة « مستكفية » بذاتها ، فهى ليست فى حاجة إلى الصداقة ، ما دامت تتمتع بسائر الخيرات . وهنا

يذهب البعض إن أن الرجل الفارق في سعادته إنما هو إنسان قد اكتملت له كل أسباب الخير ، فهو موجود حر مستقل لم تعد به حاجة إلى أية « ذات أخرى » يمكن أن توفر له ما لم يستطع هو الحصول عليه بنفسه . ولهذا فقد قال الشاعر إنه « إذا جاد علينا القدر بكل ما هو خير ، فما حاجتنا بعد إلى أصدقاء ؟ » . ولكن هناك رأياً آخر يذهب أصحابه إلى أنه إذا كان الرجل السعيد هو ذلك الذى يتمتع بسائر الخيرات ، فلا بد من أن يكون له أصدقاء ، لأن الأصدقاء هم من أعظم النعم التى يمكن أن يتمتع بها الإنسان فى هذه الحياة الدنيا . هذا إلى أن من طبيعة الرجل الخير أنه فى حاجة دائماً إلى أن يتمتع ، فلا بد له إذن من موضوعات يوجه إليها إحسانه ، ويسبغ عليها نعمه . ولما كان الرجل الخير يفضل العطاء على الأخذ ، فإنه لا بد له من أصدقاء يفيض عليهم ويسعد بإسداء يد المعونة إليهم . وفضلاً عن ذلك ، فإننا لا يمكن أن نتصور رجلاً سعيداً يحيا فى وحدة تامة ، أو عزلة مطلقة ، لأن الانسان حيوان اجتماعى ، فهو مجبول بطبيعته للحياة المشتركة والصلات الاجتماعية . ولكن الرجل السعيد يؤثر بطبيعة الحال صحة الأصدقاء ورجال الخير ، على صحة الغرباء والعامه من الناس . ويربط أرسطو مفهوم « السعادة » بمفهوم « العمل » أو « الفعل » ، فيقرر أن الرجل السعيد يجد لذة كبرى فى أن يعمل ، وأن يرى الآخرين من حوله يعملون . وهو حين يحيط نفسه بمجاعة من الأخيار الذين يأتون من الأفعال أنبلها وأشرفها ، فإنه يشعر عندئذ بسعادة مضاعفة ، إذ يتأمل تلك الأفعال الخيرة التى تُدخل على قلبه السرور ، وتزيد من حدة شعوره بالحياة . وكما أن الموسيقىار يجد متعة لا تدانيها أية متعة أخرى فى الاستماع إلى الأنغام العذبة والاستمتاع بالألحان المتناسقة ، فإلى الرجل الخير أيضاً يجد لذة كبرى فى مشاهدة الأفعال النبيلة وتأمل التصرفات النابعة عن الفضيلة . وعلاوة على ذلك ، فإن الاختلاط بالأخيار من شأنه أن ينمى فى النفس حب الفضيلة ، كما أن من شأن الصحبة الطيبة أن تشجع على ممارسة الفضيلة . . . وهكذا ترى أن

الرجل الخيّر لا بد من أن يجد في نفسه حاجة إلى الاجتماع بالأخيار من الأصدقاء ،
ما دام من طبيعة الخيّر أن يسعد بصحبة الأخيار^(١) .

ويمضى أرسطو إلى حد أبعد من ذلك ، فيقرر أن واقعة الحياة نفسها طيبة
وسارة في ذاتها : لأن احساس الإنسان بأنه يرى ، ويسمع ، ويعمل ، ويفكر ،
ويدرك ، ويعقل ، ويوجد ، هو في حد ذاته إحساس ملائم . ومعنى هذا أن
الوجود بطبيعته خير ، وأن إحساسنا بالوجود هو في حد ذاته إحساس سار . ولكن
لما كان « الصديق » هو بمثابة اسم نطلقه على « الذات الأخرى » فإن من الطبيعي
للمرء أن يجد لذة كبرى في الإحساس بوجود تلك الذات الثانية . وكما زاد شعور
الإنسان بوجود صديقه زاد بالتالي إحساسه بالسعادة . ولا يمكن أن يتوافر لدى
المرء مثل هذا الشعور بوجود « الآخر » ، اللهم إلا إذا عاش معه ، وشاركه
أقواله وأفكاره . وعلى حين أن المشاركة بالنسبة إلى الحيوان إنما تعنى للمشاركة
في الطعام ، نجد أن المشاركة لدى الإنسان تمتد إلى الخبرات العقلية والوجدانية
التي يعانها المرء مع أخيه الإنسان . وحينما يتراءى « الوجود » في عيني الرجل
الرافل في السعادة بصورة شيء جدير بالاختبار نظراً لما ينطوى عليه من متعة
وخيرية ، فإنه لا بد من أن يرى في « وجود » صديقه أيضاً شيئاً ملائماً ، وبالتالي
فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى الاعتراف بأن « الصداقة » شيء جدير
بالاختيار . . . ومن هنا ، فإن أرسطو يؤكد أن « الرجل السعيد » لا يمكن بحال
من الأحوال أن يستغنى عن الأصدقاء .

والسؤال الأخير الذي يطرحه أرسطو هو : هل يحسن المرء أن يكون لنفسه
صداقات عديدة ، أم الأفضل له أن يصطنق لنفسه صديقاً واحداً ؟ ورد أرسطو
على هذا التساؤل إنه ليست العبرة بعدد الأصدقاء ، بل العبرة بنوعهم . ولما كانت
الصداقة تستلزم تمازج النفوس ، وسقوط كل حاجز بينها ، فقد يكون من العسير

(1) Aristotle : The Nicomachean Ethics., IX., 1170 (a) .

على الإنسان أن يصادق عدداً كبيراً من الناس في وقت واحد . ولا غرو ، فإن الصداقة الحقة تقتضى « تمازجة النفوس وإن تميزت ذواتها ، ومخالطة الأرواح وإن تفرقت أجسادها ، وهذه حالة لا يمكن حصر غايتها ، ولا الوقوف عند نهايتها » هذا إلى أن مصادقة الإنسان لعدد كبير من الأشخاص ، تستلزم حتماً أن يكون هؤلاء الأشخاص أصدقاء فيما بينهم ، ومثل هذا الشرط قد يكون صعب التحقق . وحتى لو افترضنا أن الإنسان قد نجح في مصادقة عدد كبير من الناس ، فقد يتعذر عليه أن يتعاطف معهم جميعاً في وقت واحد ، بحيث يشارك الواحد منهم آلامه ، ويشارك الآخر أفراحه ! وكما أن العاشق لا يستطيع أن يحب في وقت واحد عدداً كبيراً من الموضوعات ، لأن الحب بطبيعته انفعال عنيف لا بد من أن ينصب على موضوع واحد بعينه ، فكذلك يندر أن يتمكن الصديق من الوفاء لعدة أصدقاء في وقت واحد . حقاً إن الإنسان قد يستطيع أن يصادق عدداً غير قليل من الإخوان ، أو أن يتجانس مع طائفة محدودة من الخلق ، ولكنه قلما ينجح في محبة أكثر من صديق واحد . ولهذا يقرر أرسطو بصريح العبارة أن الصداقة الحقة لا تقوم إلا بين شخصين . وأما حين يكون للمرء أصدقاء عديدين يفاتحهم بأسراره ، ويصارحهم بآلامه وآماله ، فهناك تستحيل الصداقة إلى ضرب من المودة ، ويتحول عش الحب الصغير إلى مجتمع عام واسع النطاق . وما دامت الصداقة لا تقوم على المحاملة أو اللالطفة ، بل تقوم على التبادل والتجاوب ، وتستند إلى الفضيلة أو الخير ، فلن يكون في وسع المرء أن يجد اختياراً كثيرين ، أو فضلاء عديدين ، يبادلهم حباً محب ، وإعجاباً بإعجاب .

أما إذا تساءلنا عما إذا كانت الحاجة إلى الأصدقاء أشد في السراء أم في الضراء ، كان الجواب أن الحاجة إليهم قائمة في الحالتين معاً : لأن الإنسان المأزوم في حاجة إلى يد المعونة ، ولكن الإنسان الناجح في حاجة أيضاً إلى من يقاسمه أفراحه ، ويشاركه نجاحه . حقاً إن الحاجة إلى الأصدقاء تزداد في وقت الشدة ، ولكن

من الصعوبة بمكان أيضاً أن يجد المرء صديقاً يفرح بالفعل لفرحه ! ومهما يكن من شيء ، فإن مجرد وجود الأصدقاء إلى جانب المرء في لحظات الشدة هو في حد ذاته فعل سارّ : لأن تعاطفهم معه كفيل بأن يدخل إلى قلبه الشعور بالراحة والاطمئنان . ولما كان الصديق الحقيقي هو في العادة أعرف الناس بمزاج صاحبه ، فإنه أقدر بطبيعة الحال على مواساته إبان الشدة ، لأنه أدرى الناس بما قد يسبب له الأذى ، وما قد يدخل على قلبه السرور . ولكن ، لما كان من شأن الحزن التي يستهدف لها المرء أن تسبب الأحزان لصديقه ، فإن الرجل الخبير قد يؤثر تجنب أصدقائه في وقت الشدة ، حتى لا يكون سبباً في إيلاهم . وإذا كان من طبيعة النساء أن ينشدن في أوقات الأزمات صديقات لمن يتعاطفن معهن ، فيمكن ويولدن جميعاً معاً ، فإن من طبيعة الرجال أنهم يرفضون إشرارك أصدقائهم في آلامهم ، حتى لا يكثروا عليهم صفو حياتهم ، ولا يتسببوا في ادخال الحزن على قلوبهم . والرأى عند أرسطو أنه يحسن بالمرء عند الشدة أن يصطنع أخلاق الرجال ، فلا يهيب بأصدقائه لكي يندبوا معه حظه العاثر ، بل يجنبهم أمثال هذه اللحظات الأليمة ، ويقهيم شر الاكتئاب والتألم والضيق النفسى . وكان لسان حال الرجل الشقي يقول : « إذا كان القدر قد أراد لى الشقاء ، فلا داعى لأن أزيد من عدد الأشقياء فى العالم » ! ولكن هذا لا يمنع الرجل الخبير من أن يمضى — من تلقاء نفسه — إلى صديقه المأزوم أو المنكوب أو الشقي ، لكي يمد إليه يد المعونة ، ويواسيه فى آلامه وأحزانه ، واثقاً دائماً من أن الحزن المتقاسم يصبح نصف حزن ، كما أن الفرح المتقاسم يصبح فرحاً مضاعفاً !

ويخلص أرسطو من هذا كله إلى القول بأن الصداقة خير ثمين لا يعوّض : فإن وجود الأصدقاء إلى جوار المرء — فى شتى الظروف — هو فى حد ذاته نعمة كبرى . وما دامت الصداقة إنما تعنى المشاركة والتبادل والتجاوب المستمر ، فإن من الموكّد أن « وجود » المرء يتضاعف بوجود الصديق . وأياً ما كان معنى

« الوجود » بالنسبة إلى كل فرد منا ، وأياً ما كانت الغاية التي من أجلها يتمسك بالحياة ، فإن من الواضح أن « الوجود مع الآخر » يضاعف من لذة الحياة ، ويزيد من تمسك المرء بوجوده . ولهذا فإن الناس يميلون إلى تعاطي الشراب معاً ، أو الذهاب إلى الصيد بصحبة أصدقائهم ، أو الإقبال على التمرينات أو الألعاب الرياضية مع رفاق لهم ، أو مطارحة المسائل الفلسفية مع أصحابهم ، إلى آخر تلك الأفعال المشتركة التي تدلنا بوضوح على أن خير ما يمكن أن ينعم به الناس في هذه الحياة الدنيا إنما هو أن يقضوا أيامهم معاً ، وأن يستمتعوا بلذات الحياة المشتركة . ولكن من المؤكد أن الصداقة الثمينة التي لا تدانيها صداقة أخرى ، إنما هي صداقة الأختيار من الناس ، لأن الخير لا ينبع إلا من الخير ، ولأن من شأن التبادل الشخصي الصحيح أن يتزايد قوة على مر الأيام . وهكذا تتحطم بسرعة صداقات الأشرار والمناققين وطلاب المنفعة والباحثين عن اللذة ، بينما تجيء الخبرات المشتركة التي يتقاسمها الأختيار ، فتوثق من عرى صداقاتهم ، وتعمل على توطيد محبتهم ، وتضاعف من قوة سعادتهم (1) ...

... تلك هي الخطوط العريضة لنظرية أرسطو في الصداقة ، وليس من شك عندنا في أن أرسطو قد نجح إلى حد كبير في تحديد مفهوم الـ « فيليا » Philia ، وبيان أنواعها المختلفة ، وتحديد صلتها بالخير والسعادة ، والكشف عن قيمتها من الناحية الأخلاقية . ولكن أرسطو قد ربط « حب الذات » بحب الغير ، فذهب إلى أن خير صداقة إنما هي تلك التي تقوم على أساس سليم من « حب الذات » . ولعل هذا هو ما حدا به إلى القول بأن « الصديق آخر هو أنت » أو أن « الصديق هو أنت ، إلا أنه بالشخص غيرك . » . وهنا تثار مشكلة الصلة بين « حب الذات » و « حب الغير » ، فيذهب بعض الفلاسفة إلى أن ما يميز الحب — على وجه الدقة — إنما هو هذه الحركة الانطلاقية التي تنسوخ فيها « الأنا »

(1) Aristotle : "Nicomachean Ethics.", IX, 1171 (b) & 1172 (a).

عن ذاتها لكي تنشُد « الآخر » . فليس « الصديق » — كما يزعم أرسطو —
« أنا آخر » Un autre moi-même بل هو « آخر غيري أنا » Un autre que moi-même ! ومعنى هذا أن الحب بطبيعته أبعد ما يكون عن النرجسية ،
والتمركز الذاتي ، والحوار مع الذات ، لأنه يتجه دائماً نحو الآخر ، ويعبر باستمرار
عن وجود رابطة أو علاقة ، ويحاول في كل حين أن يعبر ما بين الذوات من فراغ
أو خلاء . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن الحب الحقيقي لا يقنع بأن يجعل من
أصدقائه مجرد صفات ذاتية أو توابع ثانوية أو ملكيات خاصة له ، بل هو
يكشف فيما حوله « جواهر » مثله ، وبالتالي فإنه يعيش في عالم « الثنائية » Duel
حيث تقوم المحبة على المساواة والتبادل واحترام حقوق الغير . ونحن لا نحب
« الآخر » لأننا في حاجة إليه ، بل نحن في حاجة إليه لأننا نحبه ! ومهما كان من
أمر تلك النظريات التي تجعل من « حب الغير » صورة من صور « حب الذات » ،
فإن من المؤكد أن المرء لا يجب « الآخر » إلا من حيث هو مغاير له أو مختلف
عنه . وهذا ما عبر عنه الفيلسوف الفرنسي المعاصر لويس لافل حينما كتب يقول :
« إن الحب يفترض الثنائية dualité باعتبارها شرطاً أساسياً لإمكان قيامه . . .
ففي الحب إذن علاقة بين حدين لا يتمايز الواحد منهما عن الآخر ، إلا لكي يساند
أحدهما الآخر . . . وأنا حين أحب فإنني أتصور الآخر باعتباره مختلفاً عني ، ومن
ثم فإنني أريده من حيث هو ذات أخرى ، لا من حيث هو ذات أمتلكها ،
أو ذات موجودة بالقياس إلى^(١) » .

ولكن ، هل يكون معنى هذا أننا ننكر ما بين الضمائر من بون أو مسافة ،
أو ما بين الذوات من هوة أو فراغ ؟ هذا ما يجيب عليه لافل بقوله إن الانفصال
القائم بين الذوات ليس مجرد « عائق » فحسب ، بل هو « واسطة ضرورية لقيام

(1) Louis Lavelle : “De l'Acte” (La Dialectique de l'Éternel
(Présent), Paris, Aubier, 1946, pp. 519-520.

الاتصال أيضاً . وإذا كانت « الأنايية » تجزء دائماً من وجود ذات أخرى ، فإن « الحب » - على العكس من ذلك - يريد دائماً هذا « الوجود الآخر » (أو الغيرى) L'altérité . ومن هنا فإن ما يغتبط له الحب ، إنما هو على وجه التحديد وجود كائناتٍ أخرى مغايرة له فى العالم يستطيع أن يتجه نحوها ويتعلق بها . وليست الصداقة الحقيقية هى تلك التى تنشء نفسها لدى الآخر ، بل هى تلك التى تريد أن تنسى نفسها فى الآخر . وإذا كان الحب فى حاجة دائماً إلى « الآخر » ، فذلك لأنه يريد موجوداً متميزاً عنه ، يملك خارجاً عن ذاته هو أصالة فردية مستقلة ، ويكون فى استطاعته أن يستجيب لندائه أو أن يشيح بسمعه عنه . ونحن نحب « الآخر » ، لأننا نعرف أنه موجود مستقل عنا ، يملك من الحرية ما يستطيع معه أن يتمرد علينا ، ويطوى فى أحشائه إنية لا سلطان لآخر غيره عليها ، ويخفى فى أعماقه سرأ هيماء لنا أن نحترقه أو ننفذ إليه ! فالآخر « ذات » غيرى لها قدس أقدسها ، وهى تند بجزيتها عن إرادتى ، فضلاً عن أنها قد تخيب آمالى فيها ! ولما كان الحب يعشق بطبيعته المخاطرة ، فإنه يريد دائماً أن يمضى نحو ذلك « الآخر » الذى لا يستطيع قط أن يضمه ! وربما كان « الحب » فى جوهره « فعلاً متناقضاً » فى ظاهره ؛ لأنه فعل حرية تتخذ من حرية أخرى موضوعاً لها ، فتحاول أن تحقق ضرباً من الاتحاد معها ، على أساس الاستقلال القائم بينهما . ولولا « الحب » لما كان فى استطاعة الموجود أن يخرج من ذاته ، فإن الخروج من الذات يقتضى قوة خارجية تجتذبنا إليها ، فتلزمنا بتخطيم قوقعة وحدتنا . ولكن ما يميز « الصداقة » عن غيرها من أنماط « الحب » الأخرى هو أنها علاقة تبادلية تقوم على المساواة ، فليس فيها « جاذب » و « مجذوب » أو « طالب » و « مطلوب » ، بل « الحب » فيها هو « المحبوب » والمحبوب هو « الحب » . وهذا هو السر فى لاحظته أرسطو من أن « الآلهة » و « الملوك » قلما يصادقون ، لأن الصداقة التى تقوم بين « أعلى » و « أدنى » هى فى الغالب شبه صداقة ، أو « صداقة زائفة » ، وأما الصداقة الحقيقية فهى تلك التى تقوم بين شخصين متساويين تجمع بينهما وحدة الغرض ، ويشعر كل

منهما بمسئوليته أمام الآخر . ولا شك أن هذه « الصبغة التبادلية » هي التي تنأى بالصدقة عن كل رغبة في التملك ، أو كل نزوع نحو السيطرة ، فإن الصديق يعرف جيداً أن صديقه لا يمكن أن يكون « موضوعاً » يقننيه ، أو « شيئاً » يتملكه ، بل هو « حرة » تستطيع أن ترفض وتمنع ، ولكنها تستطيع أيضاً أن تقبل وتستجيب .

وإذا كنا نجد في « الصداقة » عنصرى « الرعاية » و « المسؤولية » اللذين سبق لنا أن التقينا بهما في بعض أشكال الحب ، فإننا سنجد فيها أيضاً عنصرين آخرين قد لا يتوافران في غيرها من صور الحب ، ألا وهما « المعرفة » و « الاحترام » . وآية ذلك أننا لا « نصادق » شخصاً إلا إذا توسمنا فيه القدرة على التجانس معنا ، والاستجابة لنا ، كما أننا لا يمكن أن نتعلق به اللهم إلا إذا شعرنا نحوه بضرب من التقدير أو الاحترام . وليس « الاحترام » هنا نوعاً من الخوف أو الشعور بالمهابة ، بل هو فعل إعجاب أو تقدير ، ومن ثم فإنه مقدرة على رؤية الشخص كما هو ، وشعور بأصالته الفردية من حيث هو « نسيج وحده » . وليس من شك في أننا لا يمكن أن نحترم شخصاً ما لم نعرفه معرفة جيدة ، فلا بد للمعرفة من أن تجيء فتوجه الصداقة وتقودها . ولكن المعرفة هنا ليست من قبيل الإدراك الحسى الذى يقف عند السطح الخارجى للشخصية ، بل هي من قبيل الرؤية الوجدانية أو العيان المباشر الذى تمتد معه إلى أعماق الشخصية . وهذا هو السبب فى أن المطارحة بالأسرار لا تتم إلا بين الأصدقاء ، فإن من طبيعة الصديق أن ينفذ إلى القرار العميق للشخصية ، لكنى يرى ما يعتور نفس صاحبه من قلق أو هم أو انشغال ، بينما لا يرى الآخرون منه سوى ذلك القناع الذى يضعه على وجهه ! وقد يحاول الصديق - كما لاحظ أرسطو - أن يكتم عن صديقه أسباب شقائه ، حرصاً منه على تجنبه بعض المشاعر الأليمة ، ولكن من المؤكد أن الصديق الحقيقى هو ذلك الذى يعرف دون أن يعرف ، أو هو ذلك الذى يقرأ على وجه صاحبه ما قد لا يبوح به لسانه ! ولما كانت الصداقة جهداً إيجابياً من أجل العمل على تحقق سعادة

« الآخر » وترقيه ، فإنها لا بد من أن تقوم على الاهتمام بالآخر ، ورعايته ، ومعرفته واحترامه^(١) . وإذا كان أرسطو قد استبعد من بين ضروب الصداقة تلك التي تقوم على المنفعة أو اللذة ، فذلك لأنه قد لاحظ أن طلب الصديق من أجل فائدة شخصية أو متعة ذاتية ، إنما هو سعى مفرض يقوم على الأنانية ، ولا ينطوي على أى اهتمام بالآخر لذاته . وأما الصداقة الحقيقية فهى تلك التي يكون رائدها هو البحث عن « خير » الصديق ، بحيث تكون سعادته هى الهدف الذى نعمل من أجله ، وتكون سعادتنا هى النتيجة التي تترتب على تحقيق هذا الهدف . ولو أننا أخذنا بتعريف ليبنتس للحب حين يقول : « إن الحب أن تسعد بسعادة الآخر » .
• Amare est gaudere felicitate alterius .
• لكان فى وسعنا أن نقول إن الصداقة هى القدرة على الاهتمام بالآخر ، والعمل على تحقيق سعادته ، والشعور بأن سعادتنا من سعادته ! وهذا هو السبب فى أن الصداقة عاطفة نادرة قلما تجود بها قلوب البشر !

والظاهر أن بعض فلاسفة العرب قد فطنوا إلى ندرة الصداقة بين الناس ، فذهب أبو حيان التوحيدى مثلاً فى كتابه « الصداقة والصديق » إلى أن « الصديق لفظ بلا معنى ، أى هو شئ عزيز ، ولعزته كأنه ليس بموجود . » . ويروى لنا التوحيدى أنه عاشر الناس طويلاً ، فما وجد لديهم سوى النكران والجحود ، حتى أصبح يقنع بالوحدة ، ويستأنس بالوحشة ، ويعتاد الصمت . . . ثم يستطرد أبو حيان فيقول : « . . . وقبل كل شئ ينبغى أن تثق بأنه لا صديق ، ولا من يتشبه بالصديق . ولذلك قال جميل بن مرة . . . وقد لزم قعر البيت ، ورفض المجالس ، واعتزل الخاصة والعامة ، وعوتب فى ذلك ، فقال : لقد صحبت الناس أربعين سنة ، فما رأيتهم غفروا لى ذنباً ، ولا استروا لى عيباً ، ولا حفظوا لى عيباً ،

(1) Erich Fromm : “The Art of Loving”, London, Unwin, 1962, p. 25.

ولا أقالوا لى عثرة ، ولا رحمو لى عبرة ، ولا قبلوا منى معذرة ، ولا فسكونى من أسر ، ولا جبروا منى كسراً ، ولا بذلوا لى نصراً ، ورأيت الشغل بهم تضييعاً للحياة ، وتباعداً من الله تعالى ، وتجرعاً للغيظ مع الساعات ، وتسليطاً للهوى فى الهنات^(١) . . . » وأغلب الظن أن انعدام ثقة التوحيدى بالناس هو الذى أملى عليه هذه الجملة العنيفة على الصداقة والأصدقاء . وقد عانى أبو حيان الكثير من جراء معجزه عن التجانس مع أهل عصره ، حتى لقد كفر بالصداقة واعتبرها لفظاً أجوف بلا معنى . وهو يروى لنا أن فيلسوفاً سئل ذات يوم « من أطول الناس سقراً ؟ » فقال : « من سافر فى طلب الصديق ! وأما عبارة أرسطو القائلة بأن « الصديق إنسان هو أنت إلا أنه بالشخص غيرك » ، فإن التوحيدى يوردها ثم يعقب عليها بقوله : « إن الحد صحيح ، ولكن الحدود غير موجود^(٢) » .

وهنا يختلف أبو حيان التوحيدى مع أستاذه أبى سليمان السجستانى المنطقى ، فإن الأول منهما يرى أن عبارة أرسطو رشيقة ، ولكننا لا نظفر منها بمحقيقة ! وأما أبو سليمان فإنه يرى أن أرسطو قد « أشار بكلمته هذه إلى آخر درجات الموافقة التى يتصادقان بها . ألا ترى أن لهذه الموافقة أولاً منه بيتدئانها ، كذلك لما آخر ينتهيان إليه . وأول هذه الموافقة توحد ، وآخرها وحدة . وكما أن الإنسان واحد بما هو به إنسان ، كذلك يصير بصديقه واحداً بما هو صديق : لأن العادتين تصيران عادة واحدة ، والإرادتين تتحولان إرادة واحدة . . . » ويستطرد السجستانى فيقول إن إنكار قيام الوحدة بين الأصدقاء إنما يرجع إلى أن الناس قد أصبحوا يحيون حياة التناكر والتنايد والفرقة ، فهم « على غاية الافتراق للحسد الذى يدب بينهم ، والتنافس الذى يقطع علاقتهم ، والتدابير

(١) أبو حيان التوحيدى : « فى الصداقة والصديق » ، مطبعة الجوانب ، القسطنطينية ، ١٣٠١ ، ص ٦ — ٧ .

(٢) أبو حيان التوحيدى : « المقابسات » ، القاهرة ، طبعة حسن السندونى ، ١٩٢٩ ، ص ٣٥٩ .

الذى يثير البيذونة فيهم . ومعنى هذا أن أبا سليمان يعترف بندرة الأصدقاء ، ولكنه لا يسلم باستحالة قيام الصداقة بين شخصين ، بشرط أن يتحقق بين نفسيهما ضرب من التمازج الحقيقي . وقد قيل عن ابن عطاء إنه سمع إنساناً يقول ، « أنا في طلب صديق منذ ثلاثين سنة فلا أجده » فكان جوابه : « لعلك في طلب صديق تأخذ منه شيئاً ، ولو طلبت صديقاً تعطيه شيئاً لوجدت » ، ولكن هذه الإجابة لم ترق في عيني أبي سليمان ، لأننا نراه يعقب عليها بقوله : « هذا كلام ظالم . فإن الصديق لا يراد ليؤخذ منه شيء ، أو ليعطى شيئاً ، ولكن ليسكن إليه ، ويعتمد عليه ، ويستأنس به . . . إلخ » . وهذا التعليق إن دل على شيء ، فإنما يدل على أن أبا سليمان المنطقي قد كان يعلى من شأن الصداقة ، فلم يكن يراها مجرد صلة تقوم على الأخذ والعطاء ، بل كان يرى فيها رابطة شخصية تقوم على التبادل النفسى ، والتجاوب الروحى . وهذا هو الأصل في تلك التفرقة التى كان يقيمها بين « الصداقة » و « العلاقة » ، فقد كان يرى أن « الصداقة » أذهب في مسالك العقل ، وأدخل في باب المروءة ، وأنزه عن آثار الطبيعة ، فى حين أن « العلاقة » هى من قبيل العشق والكلف والهوى والصبابة ، وهذه كلها أمراض تطرأ على النفس الضعيفة ، دون أن يكون للعقل فيها أدنى مدخل . ومن هنا فإن الصداقة — فى رأى أبي سليمان — هى من شيم ذوى الشيب والكهولة ، فى حين أن العلاقة هى أقرب دائماً إلى نفوس الشباب من الذكور والإناث^(١) .

وقد روى التوحيدى أيضاً — نقلاً عن النوشجاني — أن الصداقة على نحو ما وصفها لنا أرسطو هى ضرب من المستحيل ، لأنه هيات للشبيه أن يلتقى بشبيه له تماماً ، بحيث يستطيع الواحد منهما أن يخاطب الآخر بقوله : « يا أنا ! والسبب فى ذلك » أن الإنسان ذو طبيعة ومزاج وشكل وأعراض متفاوتة

(١) أبو حيان التوحيدى : « فى الصداقة والصديق » ، القسطنطينية ، مطبعة الجوانب ،

كثيرة ، فإذا ما صادف آخر وهو أيضاً ذو طبيعة أخرى وخواص أخرى ، إما زائدة على ما لصاحبه ، وإما ناقصة عنه ، عرض حينئذ التفاوت والاختلاف بالواجب لا محالة . . . » ولا ريب أن مثل هذا الاختلاف يستلزم بالضرورة أن يكون أحدهما تابعاً والآخر متبوعاً ، أو أن يكون أحدهما آمراً والآخر مأموراً ، وهذا خلاف الصداقة التي تستلزم التكافؤ والمساواة . . . هذا إلى أن الانسان لا يتصف بالوحدة فقط ، بل هو « إن كان واحداً بوجه ، فإنه كثير بوجه آخر » ، وهذه الكثرة هي التي تحول بينه وبين التجانس مع صديقه . وآية ذلك أننا نرى الناس يتغيرون كل يوم ، ويتقلبون من حال إلى حال ، ولا يكاد الواحد منهم يثبت على هيئة واحدة أو شكل واحد ، فكيف لنا أن نجد في عالم الحس شخصاً يوافقنا دائماً ، ويجرى على هوانا وإزادتنا في كل حين ؟ حقاً أن العقل قد يصور لنا إمكان قيام الموافقة بين شخصين خيرين جمع بينهما حب الفضيلة أو السعى نحو الكمال ، ولكن الحس شاهد بإطراد المخالفة « من جهة الطباع والطباع ، والعادة والعادة ، والمراد والمراد ، والهوى والهوى ، والشكل والشكل . . . ولهذا المعنى كان الوصف أبداً زائداً على الموصوف ، والقول فاصلاً عن المقول عليه ، في أمور هذه الدار ، وتفصيل أحوال سكانها في جميع ما يتقلبون فيه ، ويتفرون عليه^(١) » . وهكذا يخلص النوشجاني إلى القول بأن الصداقة مثل أعلى يصوره لنا العقل ، ولكن أهيات لنا أن نرقى إليه في الشاهد والحس . .

ميد أن أصحاب هذا الرأي يتوهمون أن الصداقة لا بد من أن تقوم دائماً « بين الشبيه والشبيه » ، في حين أن التواصل الحقيقي بين النفوس لا يمكن أن يتحقق إلا حين يعرف كل منا أن نمة حدوداً أهيات لنا أن نتخطاها في سعيها نحو الاتصال بالآخرين . فليس من شأن الصداقة أن تتملك الآخر ، أو أن تحمله إلى

(١) أبو حيان التوحيدي . « المقابسات » ، القاهرة ، طبعه حس السندي ، ١٩٢٩ ،

مجرد « أنا » جديد ، بل هي لابد من أن تقوم على احترام « غيرية » الآخر ، والاعتراف بما له من سر أصيل فريد في نوعه . وربما كان السبب في فشل الكثير من الصداقات هو أننا كثيراً ما نعجز عن احترام إمكانيات الشخص الآخر ، فترى الواحد منا يحاول دائماً أن يكتشف لدى صديقه ميولاً متجانسة مع ميوله ، وعادات مطابقة لعاداته ، وطباعاً موافقة لطباعه ، دون أن يفتن إلى أن لهذا الصديق أيضاً جوانب أخرى من ميوله وعاداته وطباعه قد لا تتفق تماماً مع تلك التي يكتشفها فيه ويستخلصها منه . وأما الصداقة الحقيقية فهي تلك التي يكتشف فيها كل صديق ذاته أمام صديقه الآخر ، دون تحفظ أو تفرقة أو تمييز ، لكي يريه من ذاته ما لم يره منها الآخرون . وبينما يحاول أديعاء الصداقة أن يخفوا عن أصدقائهم المزعومين كل ما بينهم من خلاف أو تفاوت ، نرى الأصدقاء المخلصين يقدمون ذواتهم بأكملها لأصدقائهم ، دون أن يستبقوا لأنفسهم « الداخل » *le dedans* الذي هو حقيقتهم ، لكي يعرضوا عليهم « الخارج » *le dehors* الذي هو ظاهرهم ! وربما كان « الصديق » هو الشخص الأوحيد الذي لا يجد المرء حرجاً في أن يبدو أمامه كما هو ، دون أذى خجل أو حياء ، وكأنما هو قد استحال إلى مجرد استفهام محض عما يمكن أن يريده ، أو ما يمكن أن يصير إليه . وحينما يكون المرء بإزاء صديق حقيقي ، فإنه عندئذ قد لا يتردد في أن يختبر أمامه كل إمكانيات حياته الباطنة ، واثقاً من أن صديقه لن يكون له سوى مجرد معين يأخذ بيده من أجل مساعدته على تحقيق بعض ما لديه من قوَى أو إمكانيات . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الصديقين لا يجبان ما عليه كل منهما في صميم الواقع ، بل هما يجبان ما يرجو كل منهما أن يصيره عن طريق الآخر .

والحق أننا لو أنعمنا النظر إلى رابطة « الصداقة » ، لوجدنا أنها علاقة شخصية تبادلية تقتض « الثنائية » ، وتبرز فوق أرضية من « الانفصال » القائم بين الذوات . وإذا كان بعض الفلاسفة قد أنكروا إمكان قيام مثل هذه العلاقة ،

فذلك لأنهم قد ظنوا أن الانفصال الأصلي القائم بين الذوات هو حقيقة نهائية لا سبيل إلى قهرها أو التغلب عليها . وأصحاب هذا الرأي يتوهمون أن هناك هوة غير معبورة بين الذوات ، فليس للجواهر الفردة — على حد تعبير ليدنتس — أبواب ولا ووافذ ، وإنما هي عوالم مغلقة على ذاتها ليس بينها أى اتصال مباشر^(١) . وما دام كل ضمير إنما ينشد — كما قال هيجل — موت الآخر ، فلا موضع للحديث إذن عن أى وصال أو اتصال أو ارتباط . ولا شك أن هذه النتيجة التي انتهى إليها بعض المفكرين المحدثين الذين جعلوا من الشعور بالذات نقطة انطلاقتهم ، فلم يكن في وسعهم من بعد أن يصلوا إلى « الآخر » من حيث هو أيضاً « شعور بذاته » . ومن هنا فقد ذهب هؤلاء الفلاسفة إلى أن المرء لا يستطيع أن يبلغ ضمير « الآخر » ، بل كل ما يستطيع أن يفعله هو أن يفترض وجود شعور لدى الغير ، أو أن يستنبط بطريقة غير مباشرة وجود « وعى » لدى « الآخر » ، عن طريق المنهج المعروف باسم « الاستدلال التمثيلي » . وتبعاً لذلك فإنه لا يمكن أن يقوم اتصال حقيقي أو صداقة صحيحة بين الذوات ، ما دام « الانفصال » هو للكلمة النهائية في سائر العلاقات البشرية^(٢) .

بيد أن أصحاب « فلسفة الانفصال » يفلتون واقعة هامة في دنيا العلاقات البشرية ، ألا وهي تلاقى الذوات حول بعض الموضوعات المشتركة ، أو اجتماعها عن طريق التعلق ببعض الغايات المتحدة . وفي هذا يقول الفيلسوف الأمريكي المعاصر هوكنج : « جلست ذات يوم أنظر إلى صديق لى ، مفكراً في العزلة التي تفصل بيننا ، ورحت أسأله نفسى قائلاً : لماذا خلقتنا هكذا بحيث لا أرى منك أيها الصديق — عندما أنظر إليك — إلا ذلك الحجاب الذي يخفيك عني ،

(١) والجواهر الفردة هنا هي المونادات أو الذرات الروحية .

Leibniz : “Monadologie”, 7.

(2)F.Alquié: “La Nostalgie de l’Etre.”, P. U. F., 1950, p. 104.

دون أن أتمكن يوماً من أن أراك أنت نفسك أبداً؟ ولكن، أليس هذا الحجاب الذى يفصلك عنى مجرد جزء من ذلك الحجاب الذى يخفى وراءه على؟ بل، ألسنت أنا نفسى حجاباً أيضاً بالنسبة إليك، فكل منا إنما ينظر إلى أخيه من وراء حجاب؟ ألا ليت عقلى يستطيع يوماً أن ينفذ - ولو لحظة - إلى صميم عقلك، فنتلاقى دون أن يحول بيننا حائل! . . . وبيننا أنا كذلك، إذ ألقى فى روعى ما وقع منى موقع الصاعقة، وكأنتى أدركت معنى العزلة فى قرارة نفسى، فشعرت كأنما أصابنى شيء من المس، إذ أدركت بالفعل أنى متغلغل فى صميم نفسك أيها الصديق: فإنك تدرك كل هذه الأشياء التى حولى، وهى ملك لك. فإذا لمستها أو حركتها أحدثت تغييراً فى صميم ذاتك؛ وإذا نظرت إليها رأيت منها ما ترى أنت، وإذا أصغيت إليها سمعت منها ما تسمع أنت. . . فأنا إذن كائن فى ذلك المحل الأعظم الذى توجد فيه نفسك، وأنا أختبر خبرتك ذاتها. وإلا، فأين أنت أذن؟ إنك لست شيئاً مختلفياً وراء هاتين العينين اللتين أراها فى رأسك، ولا أنت فى داخل ذلك الدماغ تحاول - فى ظلامه الخالك - أن تتصل بعملياته الكيميائية. وأنا نفسى عندما أفكر فى هذه كلها، فإننى أرى أنى لا أعرف عنها شيئاً، ولن أعرف عنها شيئاً، لأننى لا أقضى وجودى وراء هذا السور الذى يفصلنى عنك، بل أمامه. والواقع أنى لا أوجد إلا حيث توجد كنوزى. وأنت كذلك إنما توجد هنالك. وهذا العالم الذى أعيش فيه إنما هو عالم نفسك، وما دمت أوجد فيه، فأنا فيك أيضاً. وليس فى وسعى أن أتصور وصلاً أحق ولا أبلغ فى النفس أثراً، من أن نتلاقى فنشاطر الذاتية، لا عن طريق ما فى أعماق نفوسنا من خواطر لا يمكن التعبير عنها فحسب، بل عن طريق ما بيننا من خبرة مشتركة أيضاً؛ وعندئذ لا تكون أنت هنالك وراء ذلك الحجاب، بل تكون هنا تضغط على بكل ما لديك من شعور، وإذ ذاك تستطيع أن تضمينى وتطوينى فى اثنائك، ضامناً إليك كل ما أملك من أشياء. تلك هى الحقيقة،

(١٥ - فلسفة)

وما دمت قد رأيتها بكل وضوح ، فلن أفزع بعد اليوم إلى المذاهب الانفصالية (أو المونادية) بالاستسلام لتلك التأملات الخاطئة التي ضلت سواء السبيل»^(١).

من هذا نرى أن الوصال فيما بين الذوات — عند هوكنج — إنما يتم عبر بعض الموضوعات المشتركة ، وكأن الطبيعة أو العالم الخارجى هو الوسيط الذى يحقق الاتصال بين النفوس . ولما كان الوجود الواعى إنما هو عبارة عن عملية اتصال ذهنى ومشاركة فعالة مع بيئته الخاصة ، فإن المرء حين يدرك مثل هذا الوجود إنما يدرك تلك العملية التى يتعامل بمقتضاها «الآخر» مع العالم . وبهذا المعنى تكون الصداقة حياً غير مباشر يتم عبر بعض الموضوعات المشتركة . وأنت حين تحب أى موجود ، فإن معنى هذا أنك ترى العالم من خلال ذلك الموجود . ويمضى هوكنج إلى حد أبعد من ذلك ، فيقول إن عقول البشر قد جُبلت بحيث إن كلاً منها يستطيع أن يرى بمساعدة غيره من العقول أكثر مما يرى بمفرده . وما قد يبدو أن المرء يراه فى الآخر ، إنما يرى — فى جانب كبير منه — من خلال ذلك الآخر . وما قد يبدو فى ظاهر الأمر إنه صفة أو خاصية للآخر ، إنما هو فى الحقيقة صفة أو خاصية للعالم . ولكن ، ليس معنى هذا أن هوكنج ينكر صفات الآخر أو مميزانه ، وإنما كل ما هنالك أنه يذهب إلى أن قيمة أى شخص وجماله لا يكادان ينفصلان عن عالم الموضوعات التى ينظر إليها فى العادة مثل هذا الشخص . وهكذا يخلص هذا الفكر الأمريكى الداصر إلى القول بأن الصداقة (أو المحبة) إنما تتجه دائماً نحو موضوع مشترك أو حد أوسط يكون هو الجامع بين الأنا والأنت ، وبالتالي فإنه لا بد من قيم مشتركة وعبادة موحدة تكون بمثابة نقطة تلاقى الأنا والأنت .

ولكن ، إذا صح أن الحب — فى الصداقة — لا بد من أن يتم عبر

(1) W. E. Hocking: "The Meaning of God in Human Experience." Yale University Press, New-Haven, 1912. pp 265-266.

بعض الموضوعات المشتركة ، أفلا يحق لنا أن ننتقص من قدر هذا النمط اللامباشر من أنماط الحب؟ وهل يمكن أن يكون حب الشخصين لموضوع واحد مساوياً لـ حب أحدهما للآخر؟ بل هل يمكن أن نعد هذا الوصال غير المباشر وصلاً روحياً حقيقياً؟ أليس الأدنى إلى العقول أن نقول مع جانكلفنتش « ان محبة أشياء واحدة بعينها ، ومحبة الإنسان لأخيه الإنسان ، إنما هما أمران مختلفان تمام الاختلاف » ؟

الباب الرابع
أطوار الحج

الفصل العاشر

موت الحب

هل يستوى حب الرجل للرجل ، وحب الرجل للمرأة ؟ وحتى لو سلمنا بإمكان قيام صداقة بين الرجل والمرأة ، فهل تستوى صداقة الرجل للمرأة مع حب الرجل للمرأة ؟ هل يكون الحب دائماً هو الحب ، سواء أكان حب الجنس للجنس ، أم حب الجنس للجنس الآخر ، وسواء أكان حباً بـ «جنس» Sexualité ، أم حباً بلا جنس ؟ أم هل نقول إن « الآخر » الذي ينشده الحب إنما هو أولاً وبالذات « الجنس الآخر » ؟ وما هو الفارق إذن بين الصداقة والحب (بمعناه المحدود) ؟ وهل يمكن أن ينشأ الحب عن الصداقة ؟ ... إلخ .

كل تلك أسئلة لا بد من إثارتها حين ننتقل من دراسة « الصداقة » إلى دراسة « الحب » . ولا بدّ من أن نذكر القارىء — بادية ذى بدء — بأننا حين نتحدث هنا عن « الحب » ، فإننا نعنى به تلك العلاقة العاطفية التي تنشأ بين الرجل والمرأة ، حينما يشعر كل جنس منهما بالحاجة إلى الجنس الآخر . وإذا كان هذا المعنى المحدود هو ما اعتاد الناس فهمه في الغالب من كلمة « الحب » ، فذلك لأن مشكلة الحب قد اختلطت في أذهانهم (وفي لغتهم) بمشكلة الجنس . وليس من شك عندنا في أن الطبيعة قد أرادت منذ البداية أن يتحد الجنس والحب ، فضلاً عن أن المجتمع قد جاء فثبت هذا الاتحاد عن طريق أنظمة الزواج . ولكن ارتباط الجنس بالحب قد أظهرنا منذ البداية على أن مشكلة الحب هي في صميمها مشكلة الثنائية البشرية أو الأزواج الإنساني : لأن الموجود البشرى هو في جانب منه جسم أو حيوانية ، ولكنه في الجانب الآخر منه روح أو حرية .

وليس أيسر على الباحث — بطبيعة الحال — من أن يلغى أحد هذين القطبين لحساب القطب الآخر ، فيقرر مثلاً أن الحب إن هو إلا صورة من صور التكاثر الحيوانى^(١) ، أو انه امتزاج روحى يهبر عن اتحاد قلبين ؛ ولكن من المؤكد في هاتين الحالتين أن الباحث إنما يقتصر على حل المشكلة بقطع العقدة ! وأما إذا أراد الباحث أن يفهم الدلالة النفسية لهذا الاتحاد الطبيعى للحب بالجنس ، فلا بد له من أن يعتمد إلى دراسة تلك الأسباب الخفية التى تدفع بالإنسان إلى البحث عن الجنس الآخر . ولعل هذا ما عبّر عنه الدكتور لاجاش (أستاذ علم النفس بالسوربون) حينما كتب يقول : « إنه لا سبيل لنا إلى تفسير الحب تفسيراً صحيحاً لو أننا اقتصرنا على إرجاعه إلى مجرد حاجة جنسية . والواقع أن الحب إنما يتجاوب مع الترقى النفسى للموجود البشرى ، من حيث إن هذا الموجود هو فى حاجة إلى أن يُحِبَّ وأن يُحَبَّ ، أعنى إنه فى حاجة إلى موجود بشرى آخر . وكل ما تفعله بقظة الغرائز الجنسية هو أنها تساعد على خلق الجو النفسى الملائم لمولد الحب . وإذن فإن الدلالة الحيوية للحب لا يمكن أن تكون هى التناسل أو التفريغ الجسمى ، بل هى التحرر من العزلة النفسية . ومعنى هذا أن الحب يحرر الذات من ضغط القوى الأخلاقية التى تقيم السدود فى وجه عماية إشباع الغرائز . ومن هنا فإن الحب هو تلك الإمكانيّة التى تسمح لشخصين بأن يكونا من هما^(٢) . »

ونعود فنسأل : هل ينشأ الحب عن الصداقة ؟ أو هل يصبح المرء عاشقاً لفرط ما استمر صديقاً ؟ هنا نجد لابرويدر يفرق بين الاتجاه الأصيل لكل من الصداقة والحب ، لكى لا يلبث أن يخلص إلى القول بأن « الحب لا يبدأ

(١) هذا مثلاً هو رأى شوبنهاور الذى كان يعتبر الحب مجرد حيلة ابتدعتها إرادة البقاء للعمل على استمرار النوع .

(2) D. Lagache : "L'Amour et la Haine", 1938. (quoted by Nina Epton : "Love and the French.", Ace Books, London, 1961, P. 281).

إلا بالحب»^(١) . والحق أن الصداقة تتوطد بمرور الزمن ، وتقوى شيئاً فشيئاً تحت تأثير التعود ، والمشاركة ، والتأمل ، مثلها في ذلك كمثل اعتقاد يرسخ في النفس بمرور الزمن ، وتتأصل أسبابه العقلية تحت تأثير الإيمان ، والتصديق ، والاعتقاد . . . وأما الحب فإنه ينشأ على حين فجأة ، تحت تأثير إلهام مباغت ، وكأنما هو « بالاس أتينييه » Pallas Athéné التي تحكي الأساطير اليونانية أنها ولدت راشدة ! فليس للحب « مقدمات » بمعنى الكلمة ، وإنما ينشأ الحب عن الحب نفسه ! ومهما امتدت الصداقة على طول خط مستقيم ؛ فإنها لن تستحيل إلى حب خالص ، كما أنه مهما اتسعت دائرة حب الذات ، فإنها لن تستطيع أن تستوعب حب الغير ! وكما أن المرء لا يتعلم كيف يريد ، فإنه لا يتعلم أيضاً كيف يحب ؛ وبالتالي فإنه لا يصبح محباً لفرط ما استمر صديقاً ! وآية ذلك أن « ما تفعله الخدمات المتوالية والمشاركات المستمرة والتضحيات المتبادلة بين الأصدقاء — خلال سنوات عديدات متواليات — قد يفعله الوجه الصبوح أو اليد الرقيقة في لحظة واحدة . » ! فليس « الحب » — بمعناه الصحيح — مجرد عاطفة نسبية تترتب على عملية تفضيل أو مقارنة أو حساب نفعي ، بل هو كشف مطلق ، وإلهام مفاجيء ، ونتيجة بلا مقدمات ! ولسنا نفهم أنه ليس للحب تاريخ ، وإنما نحن نفهم أنه ليس ثمة نسبية أو تدرج في الحب : « لأن الحب (على حد تعبير جانكليفتش) حد أقصى ، وغاية عليا ، وخير أسمى في ذاته ؛ ولا شأن له بالأعور الذي يعد نفسه سلطاناً في بلاد العميان » !^(٢)

حقاً إن ثمة نوعاً من الحب قد يتولد عن الاحترام أو التقدير أو التسامح بالذلة ، كما أن ثمة نوعاً آخر من الحب قد ينشأ عن بعض المشاعر الأخوية أو عواطف الصداقة ، ولكن من المؤكد أن مثل هذا الحب لا يملك من الحدة أو العنف ما يملكه الجنون السخى أو العشق الإلهي ! ولما كان القانون الأسمى الذي يخضع

(1) La Bruyère : « Les Caractères », Chapitre 4 : « Du coeur ».

(2) V. Jankélévitch : « Traité des Vertus », 1949, pp. 476-477.

له الحب هو قانون الـ « كل » أو « اللأشياء » ، فليس هناك « حب معتدل » أو « حب متوسط » أو « نصف حب » ! ومعنى هذا أن الحب المعتدل لا يمكن أن يكون حباً على الإطلاق ! وقد نتوهم أن « الأناية » إذا اتسعت فإنها قد تستحيل إلى « محبة » ، أو أن عبادة الذات إذا تعمقت ذاتها فقد تصير « حباً » ، ولكن التجربة تدلنا على أنه ليس ثمة نسبة أو تدرج في الحب . وحينما يتحدث فيلون عن « النزاهة المطلقة » ، وكانظ عن « الإرادة الخيرة » ، وكيركجارد عن « نقاء القلب » ، فإنهم جميعاً لم يكونوا يتحدثون إلا عن ذلك الحب الأسمى الذى لا يريد إلا الحد الأقصى . فالحب الخالص لا يعرف التوفيق بين الـ « نعم » والـ « لا » ، كما أنه لا يعترف بالحدود والمقارنات والشروط ، وإنما هو يستبعد من تلقائيته النقيضة الطاهرة كل فكرة لاحقة ، وكل حساب نفعى ، وكل موازنة للصفات ! . . . ومن هنا فإن من طبيعة « الحب الخالص » أن يتجه نحو الذات بأسرها ، لكن يستوعبها بأكملها ، دون أن يسمح لأى تحفظ ، أو تعال ، أو تهرب ، أو اعتذار ، بأن يتسلل إلى موضوع حبه ! ومعنى هذا أن الحب لا يفرض شروطاً ، ولا ينص على أية تحفظات . وحينما أحب المسيح مريم المجدلية ، فإنه لم يقل لها : « لو أنك عاهدتني على ألا تركبى الخطيئة بعد اليوم ، لصفحت عنك » ، وإنما هو قد أحبها أولاً ، فجعلها من بعد عاجزة عن أن تقترف الإثم ! وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الابن الضال ، فإن توبته لم تكن هى شرط المغفرة ، أو علة للاستقبال الحار الذى لقيه من جانب والده ، وإنما كان حب والده الفائق لكل تصور هو الذى اقتناده إلى الندم^(١) .

ولكن كيف ينشأ الحب ؟ وعلى أى نحو يتم اختيار الإنسان لموضوع حبه ؟ وهل يكفي لتفسير الحب أن نقول إنه شعور تلقائى بسيط لا شأن للتدبر أو الاختيار فيه ؟ أم هل نقرب الحب من الجنون ، فنقول مع بيمير جانيه إن انفعال

(1) M. Scheler : « Nature et Formes de la Sympathie », p. 238-9.

الحب هو مجرد نتيجة لحالة انحلال عقلي ؟ . . . إن جانيه ليذهب في بحث سيكولوجي له إلى « أن الحب يتولد في لحظة هبوط نفسى تكون مواتية بصفة خاصة للتقبل الدرّضى أو الاستقبال الشاذ . وفي مثل هذه اللحظة ، يستطيع أى موضوع كأنثاً ما كان أن يحىء فيحدث تأثيره على الدماغ المريض ، أو يترك انطباعه في تلك العقاية المحتملة^(١) . . . » ويقرر بيير جانيه في موضع آخر أن المحبوب لا بد من أن يتمثل لنا بصورة الشخصية التي سيكون في وسعها من بعد أن تعزينا حينما ينزل بساحتنا الهمم ، وأن تأخذ بيدنا حينما يستبد بنا الضعف ، وأن ترسم أمامنا طريق الحياة ، وأن تقدم لنا يد المعونة . وعلى الرغم من أن هذه الشخصية قد تكون عاجزة بالفعل عن تحقيق كل هذا ، بل على الرغم من أنها قد لا تفكر مطلقاً في القيام بأى نشاط من هذا القبيل ، إلا أننا مع ذلك نسند إليها هذا الدور ؛ وفي هذا ينحصر كل ما نسميه عادة باسم « الحب^(٢) » ! وإذا كان مُحصل هذا القول أن الحب وهم من الأوهام ، وأن الصلة وثيقة بينه وبين هُذاء المرض العقلي ، فإننا نجد في روايات الأديب الفرنسى مارسل بروسست تصويراً حياً لهذا الوهم العاطفى الذى تحدث عنه جانيه بلغة العالم السيكولوجى . وآية ذلك أن الحب فى حياة معظم شخصيات بروسست إنما هو مجرد حاجة تظهر لديهم فى لحظات معينة من وجودهم ، وبصفة خاصة فى مرحلة المراهقة ، فتدفع بالواحد منهم إلى الشعور بالحاجة إلى الجنس الآخر ، كما يشعر الجوعان بالحاجة إلى الطعام . وعندئذ تظهر على المسرح الشخصية المحبوبة (شابة كانت أم كهلة) ، فتهيب بنا أن نسند إليها دور البطولة ، ويكون اختيارنا لها وليد الصدفة البحتة . وهكذا نتعلق بالفتاة الرشيقة التي التقينا بها على الشاطئ أثناء موسم الصيف ، أو نهيم بالزميلة الفاتنة التي أتاحت لنا الفرصة لأن نتعرف

(1) Pierre Janet : «Automatisme psychologique», 1893 (quoted by Nina Epton, in «Love and the French.», 1961, p. 259.

(2) Pierre Janet : «Evolution psychologique de la personnalité», pp. 332-333.

إليها في مدرّج من مدرجات الجامعة ، أو نولج بتلك العادة اللعوب التي قادنا إليها القدر في حفلة ما من الحفلات ، أو نربط مصيرنا بمصير تلك المسافرة الحسنة التي وقعت عليها عيوننا للمرة الأولى في قطار من القطارات ... إلخ . ويمضى بروست إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن الكثيرين منا لو ساءلوا أنفسهم عن السبب في تعلقهم بتلك المرأة التي ملأت عليهم حياتهم ، ولو كانوا من الإخلاص لأنفسهم بحيث يقومون بتحليل أمين دقيق ، لراعهم مدى تفاهة السبب أو الأسباب التي من أجلها وقع اختيارهم على تلك المرأة دون سواها ! فلو أنهم مثلاً اختاروا مصيفاً آخر ، أو لو أنهم التحقوا بكلية أخرى ، أو لو أنهم اعتذروا عن حضور تلك الحفلة ، أو لو أنهم ركبوا قطاراً آخر ، لتغيرت كل حياتهم العاطفية تغيراً كلياً شاملاً ! ولولا أنهم لم يكونوا يعرفون إلا القليل عن تلك الشخصية التي هاموا بحبها ، لما اندفعوا إلى التعلق بها والارتداء في أحضانها بمثل هذه السهولة !

إن الحب إذن — في رأى مارسل بروست — عاطفة سابقة على عملية اختيارنا لموضوع حبنا . والسبب في ذلك أننا نكون في فترة المراهقة (وفي فترة شيطان الظهيرة أيضاً) في حالة سلبية من التقبل والانفعال ، مثلنا في ذلك كمثل جسمنا حين يكون في حالة ضعف أو إعياء ، فيقع تحت رحمة أول جرثومة تهاجمه من الخارج . وعندئذ يجيء المؤثر العاطفي — كأننا ما كان — فيوقعنا في الحب ، ولكن لا في حب موجود بعينه نتوسم فيه بعض الصفات الخاصة ، بل في حب ذلك الكائن الذي يتصادف وجوده في طريقنا ، في اللحظة التي نستشعر فيها تلك الحاجة الغامضة إلى التلاقى ! ومعنى هذا أن حبنا يهيم في العادة على وجهه ، باحثاً عن ذلك الموجود الذي يمكنه أن يتركز حوله أو يثبت فيه . ولو أننا ساءلنا أنفسنا بصراحة : « من هي تلك المرأة التي سأحبها حي ؟ » ، لأدركنا أن السعادة التي نستشعرها ، أو الشقاء الذي نحس به في أعماق قلوبنا ، لم يرتبط بتلك الشخصية المحددة إلا من قبيل الصدفة (كما سبق لنا القول) . ومن هنا فإن الشخصيات التي

تقوم بدور البطولة في مهزلة حيناً وإنما هي شخصيات مؤقتة تدوم مادامت حياتنا العاطفية ، ونستطيع في أى وقت أن نستعيز عنها بغيرها ، كما يحدث في المسرح حين تغيب الممثلة الأصلية فيسند دورها إلى ممثلات من الدرجة الثانية ! . ولو أننا تساءلنا عن السبب الذى من أجله وقع اختيارنا على هذه المرأة أو تلك ، لكي تقوم بدور البطولة في حياتنا العاطفية ، لأدركنا أن « الجمال » هنا ليس هو السبب الحقيقي لاختيارها ، وإنما السبب هو الدهشة التى أثارتها في حياتنا ، وحب الاستطلاع الذى ولدته في قلوبنا ، مع ما اقترن بشخصها من غموض ، وسرية ، وصعوبة . فالحب — في رأى بروس — يتولد غالباً عن « السر » *Mystère* ، والسعادة التى تقترن بالحب لا تسكن في صميم الواقع ، بل في خيالنا نحن ^(١) !

وعلى حين أننا نجد لدى روسو (مثلاً) فلسفة موضوعية في الحب ، لأن روسو يؤمن بحقيقة الحب وبواقعية الموضوع المحبوب ، نرى مارسل بروس تقدم لنا فلسفة ذاتية في الحب ، لأنه يؤكد أن الحب لا يمكن أن يوجد إلا فينا نحن ، وأن كل ما من شأنه أن يردده إلى مستوى الواقع ، بل كل ما يضمن له الإشباع ، لا بد من أن يقتله ويقضى عليه ! وليس أدل على استناد الحب إلى الخيال — فيما يقول بروس — من أن عاطفتنا تظل في العادة هائمة متقلبة ، إلى أن تجيء فتتوقف عند امرأة بعينها ، لجرد أن الوصول إلى هذه المرأة متعذر أو مستحيل ! وعندئذ لاتكون مهمة الحب أن يفكر في تلك المرأة نفسها (وهي الشخصية التى لا يكاد يعرف عنها شيئاً) ، بقدر ما تكون مهمته أن يفكر في الوسائل الناجعة لامتلاكها ! وإلا فما الذى يعرفه مارسل (مثلاً) عن ألبرتين *Albertine* حتى يهيم بها ؟ إنه لم ير منها سوى صورة جانبية — أو صورتين — على شاطئ البحر ! ويستقل مارسل القطار مسافراً إلى بالبك *Balbec* ، فيتوقف به القطار لحظة عند محطة صغيرة من المحطات ، ويلمح صاحبنا على رصيف المحطة

(1) André Maurois : «Cinq Visages de l'Amour» Didier, 1942, p. 183.

فتاة قروية تبيع اللبن للمسافرين ! ويقلع القطار بعد هنيهة ، فينأى مارسل عن تلك الفتاة وقد حمل في رأسه صورة سريمة عابرة لها . ولكن نظراً لأن هذه الصورة قد كانت خاوية تماماً من كل مضمون ، فقد استطاع مارسل أن يضفي عليها أعنف المشاعر وأعذب الأحاسيس ! أليس هذا أكبر دليل — فيما يقول بروست — على أن الخيال هو في الحب كل شيء^(١) ؟ !

بيد أننا حتى لو سلمنا مع بروست بأن عنصر الخيال لا بد من أن يلعب دوراً هاماً في نشأة الحب ، فإن هذه المقدمة لا تستلزم بالضرورة أن يكون الحب مرضاً أو جنوناً أو مجرد هُذاء عقلي . ولسنا ندري كيف يمكن أن يقتات الشعور البشري على الأوهام ، ولكن الذي نعلمه أنه حتى لو صح أن « التبادل » في الحب هو مجرد وهم مزدوج ، فإن هذا لن يسمح لنا بأن نقرر أن توافق وهمين إنما هو نفسه مجرد وهم ! وآية ذلك أننا نلمح بالفعل هذا التوافق ، وأنه كثيراً ما يكون ثمرة لقبول مزدوج ، فضلاً عن أنه يمثل في كل علاقة عاطفية — مهما كان من تفاهتها — قبساً من الحقيقة . والظاهر أن ما يسميه الكثيرون باسم « وهم الحب » إنما هو ذلك المثل الأعلى الذي يحاول كل من المحبين أن يتصور الآخر في ضوءه ، حتى يكيف نفسه معه . والحق أن المرء حين يحب ، فإنه يصبح أقرب ما يكون إلى ذاته المثالية ، أعنى تلك « الأنا » التي يخلعها عليه « الآخر » . وليست هذه « الذات المثالية » سوى تلك الصورة التي يضيفها المرء على الآخر ، بفعل ما لديه من « قدرة إبداعية » . وهذا هو السبب في أن كل فرد منا إنما يعمل ، ويحقق ، ويوجد ، بقدر ما يثق فيه ذلك الآخر الذي يحبه . وإذا كان السر الذي تنطوي عليه كل تربية حقيقية هو أن نتصور الخلق أفضل مما هو عليه في الواقع ، فإن السر الذي ينطوي عليه الحب الصحيح هو أن نتصور الشخص على نحو ما تؤهله إمكانياته

1) André Maurois : Etudes Littéraires., Maison Française, N ١. 1941 pp. 131 - 135.

لأن يكون ! « وماذا عساي أن أكون ، إن لم أكن ذلك الموجود الذي يتصوره في هذا الشخص الآخر الذي يحبني؟ »^(١) ؟

ولكن هل يكون معنى هذا أن « الحب » هو الذي يسقط على « المحبوب » تلك القيمة التي يتصورها فيه أو ينسبها إليه؟ أو بعبارة أخرى هل يكون « الحب » نفسه هو الذي يدع تلك القيم العليا التي يراها الحب في موضوع حبه . . . ؟ هذا ما يردّ عاياه ما كس شلر بالنفي ، فإن الحب لا يخلق قيمة موضوعه من العدم ، وهو لا يسقطها عليه أو ينسبها إليه ، وإنما الحب فعل ديناميكي تنتقل عن طريقه من القيم الدنيا إلى القيم العليا ، فترى في موضوع حبنا أسمى ما هو ميسر له من إمكانيات . ومعنى هذا أن الحب ليس تأملاً بأزداً لقيمة موجودة من ذى قبل في موضوع حبنا ، كما أنه ليس خلقاً إبداعياً لقيمة جديدة لا وجود لها أصلاً في هذا الموضوع ، بل هو حركة إيجابية ندرك عن طريقها في صميم القيمة الحالية لموضوع حبنا ، تلك القيمة العليا التي تكمن فيه . ومن هنا فإن الشخصية الآتية أو المحرمة التي نجبها هي شخصية تنطوي على بعض القيم العليا أو الصفات الضمنية ، ونحن حين نتعاقب بها فإننا لا نتعاطف مع مشاعرها الآتية أو عواطفها الشريرة ، بل نحن نحقق ضرباً من الاتصال مع ما قد يكون لديها من مزايا إيجابية مصعدّة إلى أعلى صورة من صورها . ومن هنا فإن من شأن الحب دائماً أن يفتح عيوننا الروحية أكثر فأكثر على ما الموضوع المحبوب من قيم عليا بحيث أن الحب الحقيقي ليصبح أكثر الناس مقدرة على رؤية القيم العليا التي تكمن في باطن موضوعه ، بعكس ما يتوهم أولئك الذين يزعمون أن الحب أعمى^(٢) !

حقاً إن البعض قد يخاطب الحب بذلك الانفعال الحسي أو الاندفاع الغريزي الذي « يُعمى ويُصم » ، ولكن من المؤكد أن الحب الحقيقي الذي نكته لأي

(1) J. Guilton : "L'Amour humain.", Aubier, 1948, P. 83.

(2) Max Scheler : "Nature et Formes de la Sympathie", P. 236.

موضوع هو الكفيل بأن يرينا من هذا الموضوع ما لا تفتن إليه أعين الغرباء !
وأما حين يخلع المحبوب على موضوع حبه صفات ليست فيه ، فإن هذا « الوهم »
لا يمكن أن يكون ناشئاً عن الحب ، بل هو في الحقيقة ناجم عن عجز الحب عن
التخلص من أفكاره وعواطفه واهتماماته الشخصية . وكثيراً ما يستهدف صرعى
الحب الجنسي لهذا الخلداع أو الوهم ، فنراهم ينزعون نحو المبالغة في تصوير قيمة
موضوع حبه ، حتى ليكاد الواحد منهم يجعل منه مثلاً أعلى أو حقيقة علوية
أو مخلوقاً سماوياً . . . ولكن هؤلاء المحبين هم في الحقيقة — بعكس ما يبدو
لأول وهلة — شخصيات « باردة » ، إذ أنهم لا يرون القيم الفردية لموضوع
حبه ؛ وهي تلك القيم التي يستطيع الحب وحده أن يزيح النقاب عنها . ولهذا
يؤكد ما كس شلر أن ماهية أية « فردية » غريبة عنا ، باعتبارها ماهية خاصة
لا تقبل الوصف ولا تُصاغ في مجموعة من المعاني أو التصورات ، إنما تنكشف لنا
بتامها ونقائها في الحب وحده ، نظراً لما يقترن به الحب من عيان أو مقدرة على
الإبصار . وتبعاً لذلك فإن الحب يرى من الأشياء أكثر مما يراه الآخرون ، لأنه
هو وحده الذي يرى أشياء واقعية وموضوعية بكل ما لهاتين الكلمتين من معنى !
وأما حين يلجأ الحب إلى عمليات الإسقاط الذاتي والتأويل المثالي *Idéalisation* ،
فهناك تكون « الأنانية » قد حلت في نفسه محل « حب الغير » ، إذ تجيء
ميوله ، وأفكاره ، ومصالحه ، وأحكامه التقييمية ، فتجعله عاجزاً عن تخطي
ذاته ، والتحرر من عملياته النفسية الخاصة ، من أجل الاتجاه نحو موضوع حبه
ومواجهة قيمته على حقيقتها^(١) .

وإنما لنميل في العادة إلى تعليل الحب أو البحث عن أسبابه ، ولكن الواقع
أن الإنسان يحب لجرد الحب ، دون أن يكون هناك أي مبرر للحب سوى الحب
نفسه ! وحين نقول إن الحب علة لنفسه : *Causa sui* فإننا نعني أننا لانحب صفات

(1) M. Scheler : "Nature et Formes de la Sympathie", P. 240.

الشخص ، بل نحن نحب الشخص نفسه. ولعل هذا ما عناه مونتني حينما كتب يقول :
« لو أنهم ألخوا على قائلين : ولكن لم تحبه ؟ » ، لما وجدت رداً على هذا السؤال
سوى أن أجيبهم بقولي : « إنني أحبه لأنني أنا من أنا ، ولأنه هو من هو » !
ومعنى هذا أن الحب يتجه نحو « الكيفونة » être لا نحو « الملك » avoir .
وكل من يحب شخصاً لجماله ، أو ماله ، أو جاهه ، أو مركزه ، فإنه لم يعرف بعد
معنى الحب : لأن هذه كلها ليست سوى صفات ، فهي ليست بالشخص نفسه !
وأما الحب الحقيقي فإنه لا يحب الآخر لصفاته أو مميزاته ، بل هو يحبه لذاته . وهنا
يختلف الحب عن الاحترام أو التقدير أو الإعجاب ، فإن لغة الحب لا تعرف
« من أجل » و « بسبب » و « بُغية » ، بل هي لغة إطلاقيه لا موضع فيها للتعليل
أو التحديد أو التخصيص أو الوصف . وبهذا المعنى يمكن القول بأن الحب حقيقة
شاملة مطلقة استيعابية لا تقبل القسمة ! ونحن لا نحب الآخر — فيما يقول
جانكلفتش — لأنه هذا أو ذاك ، بل لأنه « الآخر » ! وبعبارة أخرى ، ليس
« الآخر » هو علة الحب ، بل إن الحب هو في حد ذاته ، وبطريقة مباشرة ، حاجة
إلى الآخر ، وتجربة حية نختبر فيها هذا التلاقى الوجودى مع الآخر . ولئن
كان الحب يبحث منذ البداية — كما قال بروسست نفسه — عن « الآخر »
الذى يمكن أن يحبه ، أعنى عن ذاته العزيزة ، أو تلك « الأنت » التى يستطيع
أن يتعاقب بها ، حتى قبل أن يعرفها ، إلا أن الحب لا يلبث أن يبحث من
بعد عن أسباب حبه ! ومعنى هذا أن الحب يبدأ بدون أسباب أو مبررات ،
ولكن هذه الأسباب أو المبررات لا تلبث أن ترد إليه من بعد^(١) !

وربما كانت السمة الأساسية التى يتصف بها الحب فى مطلع حياته هى تلك
الصبغة الإطلاقيه العُذرية التى تجعلنا ندرك شخصية « الآخر » إدراكاً حدسياً
تركيبياً مباشراً ، فنقف على « الآخر » فى وحدته العضوية ، دون أدنى تحليل

(1) Jankélévitch : "Traité des Vertus", Bordas, 1949, P. 463-4.

لعناصره أو تجزئته لمقومات شخصيته . وليس من شأن الحب أن يتخَيَّر فيما يقدم له ، بحيث « يغربل » الصفات المعروضة أمامه لكي يأخذ بعضها وي طرح البعض الآخر ، وإنما يجيء الحب فيختار شخصية محبوبه بأكلها ، ويقبل كل ما تنطوى عليه من محاسن وعيوب . وعلى حين أن هناك « هواة » amateurs في الحب يعرفون كيف يصنفون طبائع النساء ، وكيف يأخذون من هذه بطرف ، ومن تلك بطرف آخر ، نجد أن جماعة المحبين amants هم على العكس تماماً من جماعة الهواة ! وآية ذلك أن الحب ليس عملية « اختيار » (أو انتقاء) sélection لبعض الصفات أو الطباع في كل واحد ، بل هو « انتخاب » إجمالى élection massive لهذا الكُل ، باعتباره شخصاً حياً هو غاية في ذاته . وإذن فإن المحب يتقبل شخصية محبوبه بأكلها ، أو هو يريد موضوع حبه على ما هو عليه ، دون أن يقف من محبوبه موقف المصلح أو المرشد أو الناصح ! ولعل هذا ما عبر عنه ما كس شلر حينما كتب يقول : « إن الحب الحقيقي يتميز على وجه التحديد بأننا « نرى » فيه « العيوب » الجسمة لموضوعات حبنا ، ولكننا مع ذلك نحب تلك الموضوعات على الرغم مما فيها من عيوب ^(١) . ولهذا يؤكد شلر أن الرغبة في تغيير الآخر ، أو تعديل موضوع حبنا ، لا تدخل ضمن مقومات الحب من حيث هو كذلك . ومعنى هذا أننا نحب « موضوع حبنا » على ما هو عليه ، أو بما ينطوى عليه من قيم ، لا على نحو ما نريده أن يكون ، أو بما نرجو له من قيم ! وكل حب يضع فيه المحب شروطاً لمحبوبه ، بأن يقول له مثلاً إنه « ينبغي لك أن تصبح هذا أو ذاك » ، سرعان ما يفقد طابعه الخاص ، وصفه حباً ، لكي يستحيل إلى شيء آخر ! وأما الحب الحقيقي فإن لسان حاله يقول : « لتصبح ما أنت كائنك » ، وكأن المحبوب يؤمن في قرارة نفسه بأن الطابع الديناميكي للحب هو السكفيل وحده بتحقيق عملية الترقى العليبي للمحبوب . . . ومهما يكن من شيء ، فإن الحب يريد المحبوب على ما هو

(1) M. Scheler : “Nature et Formes de la Sympathie”, PP. 237 — 239.

عليه ، ويريد كل ما فيه حتى سحنته الحزينة ، ووجهه المكتئب ، وجسده النحيل ، وقامته القصيرة . . . إلخ . وكيف يمكن أن نعتز على الحب فنقول له « إنك لاترى عيوب حبيبك » ، في حين أن هذه العيوب نفسها هي في نظره مصدر « سحر » ذلك الحبيب ؟ ألسنا نلاحظ أن ما قد يصرف الغير عن الإقبال على محبوبه ، إنما هو على وجه التحديد ما يولع به هذا المحب ؟ أليس من شأن الحب دائماً أن يهضم عيوب المحبوب ، لسكى يحيل النقائص إلى محاسن ، ويجعل من العوائق وسائل ؟ أليس هذا ما عبرت عنه إحدى شخصيات إميلي برونتي في روايتها « مرتفعات وذرنج » عندما قالت : « إننى لأهوى الأرض التى يدوسها بقدميه ، والهواء الذى يتنسمه ، وكل ما تلمسه يده ، وكل ما تنطق به شفتاه ؛ أجل إننى أهوى كل نظراته وكل حركاته ، وأنا أحبه بأكمله حباً جماً ، حباً كاملاً غير منقوص ^(١) ؟

وليس يكفى أن نقول إن الحب يجب كل محبوبه ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أنه لا يجب إلا لمحبوبه وحده ! فهو لا يجب لمحبوبه بالإضافة إلى شيء آخر ، أو إلى جانب موجود آخر ، وإنما هو يحبه وحده دون سواه ! والمحبوب هنا هو بمثابة « آخر » يطرد سائر الآخرين ، فيصبح بالنسبة إلى الحب مركزاً للعالم كله ، مثله فى ذلك كمثل الإله الواحد الفيور فى النزعات التأليه الواحديه ؛ وهو ذلك الإله القوى الذى استطاع أن يطرد من فوق جبال الأولمبيا كل جمهرة الآلهة الوثنيين ! والحب الخالص أيضاً حب جامع غير متسامح ، أو هو حب واحد لا يقبل المشاركة أو التمدد ، فهو لا يعرف سوى موضوعه الأوحد الذى هو بالنسبة إليه كل شيء ، وهو لا يجد فى نفسه موضعاً لشيء آخر يمكن أن يحتكم إليه . ولهذا فإن الحب الحقيقى لا يجب إلى حد ما ، أو من وجهة نظر معينة ، أو باعتبار ما من الاعبارات ، بل هو يجب إلى أقصى حد ، ومن جميع جهات النظر ، وبكل اعتبار من الاعبارات . وهذا هو السبب فى أنه حينما يظهر

(1) E. Brontë : Les hauts de Hurle-Vent. , trad. franç., P. 122.

المحبوب — حتى لأول مرة — فإنه لا يظهر كشخص غريب ، بل إنه ليظهر أمامنا كما لو كان شخصاً سبق لنا التعرف به منذ القدم ! فنحن لا نستطيع أن نتصور وقتاً كنا فيه بدونه ، أو لم نكن بعد قد عرفناه ! وكأن الحب يؤمن بالخرافات ؛ أو يعتقد بسبق وجود المحبوب قبل ظهوره ! وتبعاً لذلك ، فإن الحب يغير من كل ما جاء قبله ، أو هو يلقى ظلاله على كل ماضينا السابق ، حتى أن الشخص المحبوب ليبدو لنا كأنما هو قد كان مجعولاً لنا منذ البداية ! وفضلاً عن ذلك ، فإن كل من يحب ، لا بد من أن يشعر بأن حبه قد جاء متأخراً أو بعد لأى (وكان لسان حاله يقول مع القديس أوغسطين « بعد لأى ما أحبيتك يا إلهي » Sero te amavi) ، ومن هنا فإننا نراه يرتدّ إلى ماضيه — إن من حيث يدري أو من حيث لا يدري — لكي ينظم ذكرياته وأحداثه الماضية ، في ضوء ذلك الحدث الجديد الذي أضاء حياته^(١) !

حقاً إن الواقع قد يضطر المحب إلى أن يحب محبوبه حباً متناهيًا محدوداً ، أعنى إلى حد ما ، أو على نحو ما من الأنحاء ، ولكن الحب المخلص لا يفتن إلى هذه الحدود ، ولا يسلم أصلاً بإمكان تقاسم المحبوب مع شخص آخر ، وإنما هو يدع هذه المهمة للشاهد الذي يحكم من الخارج . وأما حين يكون لدى المحب من برود الأعصاب ونصاعة التفكير ما يستطيع معه أن يضع نفسه موضع الشاهد ، لكي يحكم على حبه من وجهة نظر الآخرين ، فهناك يكون قد أقلع عن الحب ، ما دام قد فقد براءة الحب وبساطته ، واستطاع أن يشعر بتناهيته ونسبيته . وإلا فكيف نحكم على عاشق يذهب للقاء حبيبته ، فيأبى أن ينتظره مدة تزيد عن نصف ساعة ؟ إننا سنقول بلا شك إن هذا العاشق يبحث عن أعذار واهية أو علل تافهة ، لكي يهرب من معشوقه . وأما العاشق الحقيقي ، فإنه على استعداد دائماً لأن ينتظر آلاف السنين ، بل إلى أبد الأبد ، حتى يظفر بلقاء حبيبته ! وهو

(1) Jean Guilton : "L'Amour Humain", Aubier, 1948., P. 74.

ينتظر في حرقه ولهفة ورجاء إلى ما لانهاية ، آملاً آملاً جنوبياً ضد كل أمل ، دون أن يساوم اللحظات والدقائق ، بل دون أن تثبط همته ، حتى ولو كان من المستحيل عليه في واقع الأمر أن ينتظر إلى غير ما حد ! وأما حينما يفتن الحب إلى ضعفه الخالص ، فهناك يكون مثله كمثل الإرادة الخيرة التي عدت كل ثقة ، فأصبحت تعرف الحد الذي يفصل المسكن عن المستحيل ! وعلى العكس من ذلك ، نجد أن الحب الخالص — بطبيعته — واحد ، غيور ، مثله كمثل الإرادة الخيرة التي تريد من كل قلبها ، وتمتد في قرارة نفسها أنها مطلقة ، أبدية ، لامتناهية ، قادرة على كل شيء ! وإذن فإن شيشرون لم يجانب الصواب حينما قال إنه لا يستطيع أن يتعمل شخصاً يجب كما لو كان من المقدر له يوماً أن يبغض^(١) ، فإن حباً يتصور — ولو إلى لحظة ما — احتمال تحوله إلى كراهية ، بل ويتحدث هو نفسه عن ذلك ، إنما هو في الحقيقة شعور كاذب ، وعاطفة زائفة !

والحق أن كل موجود يريد دائماً أن يكون محبوباً لذاته ، حتى أن أحق الفتيات لتعرف كيف تسكتشف في الحب الذي يبديه نحوها أى رجل ، ذلك الباعث الخفي المدسوس عليه ، سواء أكان مصلحة مادية ، أم لذة حسية ، أم فائدة معنوية أم غير ذلك . وحينما تشعر الفتاة بأنها ليست محبوبية لذاتها ، فإن هذا الشعور وحده هو الكفيل بأن يفسد عليها ذلك « الحب الخالص » الذي تعرف بسايقته أنه حق من حقوق كل مخلوق كائناً من كان . فليس في الوجود شخص يقبل أن يكون محبوباً لخدماته ، أو ثرائه ، أو مهارته ، أو لباقتة ، لأن كلاً مغا يعلم حق العلم أن من يجب شخصاً لماله ، فإن ما يحبه عندئذ هو المال لا الشخص نفسه ! وهذا ما عبر عنه بسكال حينما قال إنه « عندما يحبني أحد لما لدى من صفات ، أو لما أتمتع به من مزايا ، فإن معنى هذا أنه يحب صفاتي ، أو يقدر ما لدى »

(1) Cicéron : “ut aliquando esset osurus.”, De amicitia, 16.
(cité par : Jankélévitch : “Traité des Vertus”, P. 479).

من مزايا، ولكنه لا يحبني أنا نفسي» ! وإنما يكون الحب حباً خالصاً بكل معنى الكلمة حيناً يكون نزيهاً ، تلقائياً ، غير مشروط . ولهذا يؤكد فنيولون أن كلاً منا يريد أن يكون محبوباً لذاته فقط ، فوق كل شيء وأكثر من كل شيء ؛ محبوباً وحده دون سواه ، وبمقتضى ميل خالص مجرد من كل غرض^(١) . وكل منا أيضاً يريد من الحب أن يضحي بالعالم كله في سبيله ، وألا يكون لأحد سواه أى وزن في عيني محبه ! ومن هنا فإن أية ذرة من المصلحة الشخصية تمزج بالحب قد تكون هي الكفيلة بأن تجرح تلك العاطفة العنيفة الرقيقة التي تتطلب دائماً ضرباً من التفضيل المطلق . وكما أن الواجب يمضى دائماً نحو الحد الأقصى ، فإن الحب أيضاً لا يعرف الاعتدال أو التوسط أو التوقف في منتصف الطريق . وكما أنه لا يمكن أن تكون هناك أنصاف واجبات ، فإنه لا يمكن أيضاً أن يكون هناك « نصف حب » ! وأما الحب الذي لا يجب إلا من وجهات نظر معينة ، أو إلى حد ما ، أو من بعض النواحي فقط ، أعنى ذلك الحب الذي يساوم ويتمحك ، فهو لا يخرج عن كونه صورة من صور الكذب ، مادام الكذب في صميمه مجرد تعبير عن حالة التوزيع والانقسام . ولهذا يقرر جانكليفتش — في تحليله العميق للحب — أن شعور الحب بحدوده لا بد بالضرورة من أن ينتقل به إلى ما وراء ذاته ، وبالتالي فإنه لا بد من أن يحيله إلى حب كاذب زائف^(٢) .

وعلى حين أن « الصداقة » — كما لاحظنا فيما سبق — تفترض الوساطة أو الاتصال غير المباشر ، نجد أن « الحب » هو في صميمه تلاقى الأنا والأنثى دون واسطة . ومعنى هذا أن العلاقة التي تنشأ بين المحب والمحبوب هي علاقة مباشرة لا تستند إلى حدود أو وسائط أو حلقات اتصال . والواقع أن الصلة بين الأنا

(1) Fénelon : “Instructions et avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétienne.”, 19. Sur le pur amour.

(2) V. Jankélévitch : “Traité des Vertus.”, 1949, PP. 480

والأنت ليست صلة قياسية تستلزم حداً أوسط ، وإنما هي صلة مباشرة تفترض الألفة التي يسقط معها كل حجاب . وإلا فهل يمكن أن نسلم بأن يجيء الحب على أعقاب توسط يقوم به شخص ثالث ، فيقيم الجسر بين الأنا والأنت ؟ ألا تدلنا التجربة على أن مجال الحب هو مجال العلاقات المباشرة ، أو دنيا القلب التي لا موضع فيها لوجهات النظر ، أو للآراء الاستشارية ، والعدالة التحكيمية ، والقياس العقلي ، فكيف نتصور أن يقبل الحب حكم الوسيط أو الشخص الثالث ، أو الرجل الغريب الدخيل ، وهو الذي يرفض منذ البداية فكرة « الشريك » أو « العذول » ؟ أليس الأذى إلى الصواب أن يقال إن الحب لا يمكن أن يقبل أصلاً فكرة « الوسيط » أو « الحكم » ، لأن الحكم arbitre هنا لن يكون قاضياً عادلاً أو وسيطاً محايداً غير متحيز يفصل بين الطرفين ، بل سيكون بمثابة الشخص الفضولي المتطفل ، أو بمثابة العذول الدخيل الذي لا موضع له بين عاشقين ؟

والواقع أن ما يميز الحب عن كل ما عداه من العلاقات الشخصية التبادلية الأخرى ، أنه أولاً وبالذات علاقة تلقائية مباشرة تتم بين شخصين حرين بكل أحدهما الآخر . . . فالحب إنما ينشأ — كما قال مارتين بوبر — بين رأس ورأس ، بين وجه ووجه ، بين نظرة ونظرة ، بين نفس ونفس . . . وكل من يشعر بأنه مستكف بذاته ، أو أنه غارق في أحضان السعادة ، بل كل من لا يحس في أعماق نفسه بأى قلق أو حيرة أو توتر ، لا يمكن أن يشعر بالحاجة إلى الحب . ومعنى هذا أن العجز عن الحب إنما ينبع عن فقر الشخصية ، فإن من السهل على المرء — حين تكون ميوله محدودة — أن يشبعها بكل بساطة ، دون أن يشعر بأذى حاجة إلى « الآخر » . وأما حين يشعر الإنسان بأن لديه الكثير من الميول التي لم تحقق بعد ، وحين يحس في أعماق نفسه بما ينطوى عليه وجوده من نقص ، فهناك تنشأ في نفسه الحاجة إلى « الآخر » . ولكن هذا « الآخر » الذي ينشده الحب ليس مجرد مجموعة من الصفات ، أو حزمة من الإمكانيات ، بل هو

شخصية حرة لا بد من التلاقى بها وجهاً لوجه . وهنا لا يصبح العالم مجرد مكان متجانس محايد غير مكثرت بل يصبح محل الوصال والتلاقى والمحاورة . وتجربة « التلاقى » rencontre هي التي تكشف لنا في صميم « الآن » عن تلك الحضرة أو الملاء العيني الذي هو « الأنت » . وليس « الأنت » في الحب حلقة في سلسلة ، أو مفهوم ما في نسق عقلي ، بل هو « حضرة » تملأ علينا الأفق كله . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن « الأنت » هنا موجود وحيد فرد لا شركاء له ولا جيران ولا منافسون ، لأنه لا شيء يوجد خارجه ، بل كل الأشياء تحيا في ضوئه . وعلى حين أن النوع والجنس يقبلان التصنيف ، نجد أن « الأنت » لا يقبل التصنيف أو التحليل أو الوصف أو المقارنة ؛ لأنه كيف يتأتى لنا أن نضع تحت مقولة ما من المقولات ما هو غير قابل للموازنة ، وما يند عن كل قياس ، وما هو بطبيعته أبعد ما يكون عن النموذج أو العينة الموجودة في سلسلة ؛ لأنه عالم بأكمله ، ولأنه قانون لنفسه ، ولأنه يفرض ذاته علينا خارجاً عن كل قانون⁽¹⁾ !

إن البعض ليظن أن الحب هو مجرد امتزاج أو وحدة أو اتحاد أو تنافس ، ولكن تجربة المحبين شاهدة بأن الحب علاقة ثنائية نوعية ذات طابع خاص . وقد تصور لنا الأناثية أن الحب تملك أو رغبة في الامتلاك ، ولكن من المؤكد أن أول مرحلة من مراحل الحب إنما هي تلك « التجربة الوجودية » التي تتلاقى فيها مع « الآخر » ، لا باعتباره فكرة أو شيئاً أو موضوعاً ، بل باعتباره شخصية أو ذاتاً أو « أنت » . وإذا كان من شأن الحب أن يتخذ في بدايته دائماً طابع « الأزمة » ، فذلك لأنه يمثل في حياة كل فرد منا حدثاً شخصياً هاماً يقع في مكان معين وزمان معين ، وكأما هو اكتشاف ، أو مفاجأة ، أو هزة ، أو تاريخ . وآية ذلك أننا نكتشف في الحب موجوداً مستقلاً عنا ،

(1) Martin Buber : “Je et Tu” ; Paris, Aubier, 1938, PP. 26—27.

ولكننا نشعر بأن هذا الوجود الخارجى المائل أمامنا ، هو « الكائن الفريد » الذى سيكون فى وسعه من بعد أن يخلع على وجودنا معنى ، وأن يضيف على حياتنا قيمة ! وليس من شك فى أن أول تجربة ينكشف فيها لنا مثل هذا الوجود لا بد أن تصبح حدثاً فريداً لا مثيل له فى كل حياتنا ، مثلها فى ذلك كمثل كل ما هو تاريخى ، وبالتالي فإننا لا بد من أن نشعر بأنها لن تتكرر مرة أخرى ! حقاً إن الأزمة قد تبدأ من جديد مع ذات أخرى ، ولكنها عندئذ لن تكون سوى حدث متكرر يستمد لونه ومذاقه من التجربة الأولى . ولهذا فإن الإنسان الذى يجب عدة مرات ، إنما يجب فى كل مرة على سبيل الإحالة ، وكأنما هو يستمد من ماضيه عناصر حبه ، أو كأنما هو يجيأ على رصيد تجربة أصلية خصبة^(١) .

ولكن ، لماذا يخرج الإنسان من ذاته ، لكي يتجه نحو تلك « الذات الأخرى » التى سيتعاقب بها كما لو كانت ينبوع سعادته ومصدر خلاصه ؟ أليس هناك مخاطرة كبرى فى أن تعلق الذات كل آمالها فى الحياة على ذات أخرى مثلها ؟ وماذا عسى أن تكون هذه الذات الأخرى إن لم تسكن مثلنا ذاتاً متناهية ضعيفة فائمة قابلة للزوال ؟ ولماذا يتوهم الوجود البشرى — حين يجب — أن هناك ما يبرر وجوده ، وكان الحب — وحده دون سواه — سبب كاف لتبرير الوجود ؟ . . . كل تلك أسئلة قد لا يكون من السهل أن نجد لها إجابات حاسمة ، ولكن من المؤكد أن التحليل النفسى قد يساعدنا بعض الشيء على تفسير طائفة من الظواهر التى تقترن بمولد الحب . وهنا نجد أن الكائن البشرى يفتقر فى مستهل حياته البالغة إلى « الوحدة النفسية » ، نظراً لأن ميوله الكثيرة تظل متعارضة ، متنافرة ، غير متماسكة . وهذا هو السبب فيما نلاحظه لدى المراهق من ارتياب ، وتردد ، وتعثر فى سائر تصرفاته ، وكان ثمة قلقاً عميقاً يكمن فى قرارة نفسه ، مما قد لا ينبجح

(1) J. Guilton : «L'Amour Humain.», Aubier, 1948, PP. 75-76.

المجتمع في القضاء عليه ، إن لم نقل بأنه قد يعمل على مضاعفته . والظاهر أن آليات الإدراك الحسى نفسها تضطربنا إلى النسيان ، فتبقى في أعماق نفوسنا على صورة ذكريات كامنة كل تلك الأحداث التي لم نُردِّها ، وكل ما عانيناه على الرغم منا ، وكل ما لم نستطع أن نسجله بل اقتصرنا على إدراكه ، وكل ما أحسنا به دون أن نتمكن من تركيز عواطفنا فيه . ثم يجيء المجتمع بأوامره ونواهيه ، فيضيف إلى هذه الحصلة المكبوتة جمهرة أخرى من المفوعات ، والحزومات ، والعوائق ، والأسرار ، والمكنونات ، والوعود المؤجلة . . . إلى غير ذلك مما يولد في النفس حالة الخوف والقلق ، والتشؤف ، والشعور بالضيق . وليس من سبيل أمام الإنسان لعلاج ما في أفكاره من قلق وارتباب ، وتحقيق ما تتطلبه حياته النفسية من وحدة ، اللهم إلا بتصور ذات أخرى ، أو «أنا مثالية» ، تكون بمثابة الأفق الأعلى الذى تتحرك صوبه ذاته الواقعية . ونظراً لأننا بطبيعتنا ناقصون ومتناهيون ، فإننا نصطنع لأنفسنا دائماً — إن من حيث ندرى أو من حيث لا ندرى — صورة مجردة لما سيكون من شأنه أن يتممنا أو يكتملنا . وهذه الصورة المثالية لموجود آخر سيكون من شأنه أن يحقق لى الاكتمال ، هى بمثابة الينبوع الأصيل الذى لا بد من أن تنبثق منه صورة «الكائن المحبوب» . ومعنى هذا أن شعورنا بذواتنا يقترب بشعور آخر يدور حول ما نرغب فيه لى نحقق ذواتنا من جهة ، وما نخشى ألا نستطيع بلوغه مطلقاً من جهة أخرى . ولا شك أن مثل هذا الشعور إنما يعبر عن نقص مزدوج : لأننا نشعر بالحاجة إلى موضوع يكون من شأنه أن يكملنا ويحقق ترقينا ، كما تكمل الزهرة البرعم الصغير أو كما تجيء الثمرة فتكمل نضج الزهرة ، ولكننا نشعر أيضاً بالحاجة إلى موضوع ينضاف إلينا فيسد ما فينا من نقص ، كما ينضاف الياسمين إلى الورد لى تتكون منهما باقة جميلة من الأزهار . ولولا هذا الشعور المزدوج بالنقص ، لما نشأ لدينا ذلك الحنين الغامض إلى موجود آخر يجيء فيحقق آمالنا فى الاكتمال . وهكذا تجيء تجربة

« التلاقى » فتحرر ما فى نفوسنا من إحساس بالقلق ، وتتيح الفرصة أمام الصورة المثالية الكامنة فى أذهاننا لأن تتحقق ويتم إسقاطها فوق شاشة الواقع . وهذا هو السبب فى أنه — وإن كان فى وسع المرء أن يحب عدداً كبيراً من المخلوقات — إلا أن طبيعة تكوينه النفسى توجهه فى العادة نحو مخلوق بعينه ، وكأنا هو وحده الذى يستطيع أن يضمن له السعادة ، أو أن يكفل له الوحدة النفسية المطلوبة .

بيد أن الملاحظ عادة أنه كلما كان « الآخر » أكثر مرونة ولا تحدداً ، وكلما كان طابعه الظاهرى أميل إلى الغموض والسرية ، كان أقدر على توليد « الحب » فى نفوس الرجال . ولهذا فإن الفتاة التى وصفها نوفالس بقوله إنها «صورة الممكن» *l'image du possible* هى فى العادة أشد الفتيات جاذبية . وحسبنا أن نلقى نظرة على النماذج النسوية التى نجحت فى اكتساب حب أعظم الرجال ، لكى نتحقق من أن صاحباتها قد كن بمثابة « مخلوقات ناقصة » أو « نساء غير مكتملات » ، وكأن الواحدة منهن هى مجرد « مخلوق ضمنى » أو « موجود بالقوة » . فبياتريس فى نظر دانتي ، وصوفى فى نظر نوفالس ، ومارجريت فى نظر فاوست : كل واحدة من هؤلاء إنما هى « مخلوق غير مكتمل » ، أو موجود لم تتحدد معالمه بعد ، وكأنا هى حزمة من الإمكانيات ، أو صورة ناقصة تنتظر من يتمها ! ولا شك أن « الوجود الضمنى » هو الذى يجتذب العقلية الإبداعية ، فإنه يشعرها بأنه تربة خصيبة تستطيع أن تودع فيها قواها الخاصة !

وثمة رأى ذائع بين دعاة التحليل النفسى مؤداه أن ما يتحكم فى اختيارنا لموضوع حبنا هو يقظة بعض الذكريات القديمة أو مواقف الطفولة المبكرة . وهذا هو السبب فى أن الزوجة كثيراً ما تكون شبيهة بالأم ، وإن كان التباين نفسه قد يكون صورة من صور التشابه . والحال هنا أشبه ما يكون بالحال فى الحلم : فإن احتمال رؤية حدث ما من الأحداث فى الحلم يتضاعف بتزايد حدة الانطباع الحادث ، ويتضاءل بقدر درجة الانتباه الموجه إليه . ومعنى هذا أن ما يولد أحلامنا إنما هى

تلك الانطباعات التي لم يستطع الشعور أن يمسك بها . وهكذا تظهر في الحلم تلك الأحداث التي أهملناها أو لم نعطاها ما تستحق من الاهتمام ، فيحلم المرء مثلاً بتلك المخاطر التي استطاع أن يتجنبها في حياته الشعورية ، دون أن يكون قد فطن إلى درجة خطورتها أو مدى جسامتها . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى مرحلة الطفولة المبكرة : فإننا نصطدم بالكثير من الأحداث الهامة والانطباعات العنيفة ، دون أن يكون لدينا من القدرة العقلية ما نستطيع معه تأمل تلك الأحداث أو تقدير ما يترتب عليها من انطباعات . ولا غرو ، فإن مرحلة الطفولة المبكرة هي تلك الفترة التي يكون الانطباع فيها قوياً ، بينما يكون التفكير في الانطباع ضعيفاً ، وذلك نظراً لأن الشعور يكون مستعداً لتقبل الانطباعات الجديدة الواردة إليه من عالم الواقع ، مع كونه في الوقت نفسه عاجزاً عن إدراكها أو حتى عن مجرد الإحساس بأنها موجودة . ومن هنا فإن الانطباعات التي بقيت كامنة في أعماق اللاشعور ، وكأنما هي ذكريات مكبوتة ، قد تعود إلى الظهور على سطح الشعور لكي تولد ما يمكن أن نسميه باسم « حلم الحب » . وهنا تكون آليات الحب على النقيض من آليات الحلم : فإن الملاحظ في الحلم أن انفعالات النهار هي التي تولد أخيالة الليل ، في حين أن المشاهد في الحب هو أن بعض الانفعالات المظلمة التي كانت غارقة في طوإياليل الطفولة البعيدة ، تجمىء فتنبثق في نهار الحياة البالغة الواعية ، وتتسبب في حدوث الحالة التي نسميها باسم « تثبيت الحب » . ولا شك أن هذه العملية — فيما يقول بعض دعاة التحليل النفسي — هي التي تفسر لنا فجائية الحب ، وهي التي تظهرنا على حقيقته أمر تلك الصدمة الانفعالية التي يتخذها « أول حب » في حياة كل فرد منا . وإذا كان البعض منا قد يولع ولماً بالغا بموضوع دميم أو تافه من موضوعات الحب ، فذلك لأن ما يروعنا في هذا الموضوع ليس هو امتيازه أو تساميه ، بل هو تشابهه مع صورة أخرى سبق لنا أن التقينا بها في ماضى حياتنا ، وسبق لنا أيضاً أن شعرنا نحوها بانفعال أولى من نوع خاص

وهذا هو السبب كذلك في أن بعض النساء السوداويات قد ينجحن في توليد عاطفة هائلة من الحب في نفوس أولئك الرجال الذين لم يستبقوا من طفولتهم المبكرة سوى ذكريات أليمة حزينة .

وربما كان في استطاعتنا أن نضيف إلى ما قلناه عن عودة ظهور الحلم في عالم اليقظة ، ما أطلق عليه الدكتور آندى Allendy اسم الرغبة في إعادة تركيب موقف أصلي . وهنا نجد أنفسنا بإزاء مشكلة المصير في علاقته بالطباع أو الخلق الشخصي . والظاهر أن سائر الأحداث التي تقع لنا هي — كما يقول جان جيتون — متشابهة فيما بينها ، أو ربما كان الأدنى إلى الصواب إن نقول إن الأحداث التي تقع لنا مُشابهة لنا ، وهي متشابهة فيما بينها لأنها جميعاً مُشابهة لنا . . . فأنا — مثلاً — إذا انزلتُ مرتين فوق قشرة برتقال ، فإن معنى هذا أن القشرة في ذاتي ؛ وبالتالي فإن ما يجعل قدمي تزل ، ليس هو القشرة ، بل هو الخرق أو انعدام المهارة . ولما كانت ميولنا بطبيعتها ناقصة — كما سبق لنا القول — فإن كلاً منا يحاول أن يسقط فوق شاشة العالم الخارجى تلك المواقف التي قد يكون من شأنها أن تشبع ميولنا أو أن تحقق لها الاكتمال . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول إن الشخص الذى ينزع نحو الاعتقاد بأنه مضطهد ، أو الذى يميل إلى الظن بأنه مذنب ، قد يسقط فيما حوله موقفاً يضطر الآخرين إلى اضطهاده أو إدانته . والشخص الذى يحب الصراع ، والمشاجرة ، والسخرية ، قد يسهم فى خلق موقف يهاجمه فيه الآخرون ، فيضطر إلى الرد عليهم . والشخص الذى يجب أن يوطد دعائم النظام . ويتمنى أن يكون هو وحده التقدير على النهوض بهذه المهمة ، قد يسقط فيما حوله موقفاً يكون كل ما فيه داعياً إلى اليأس ، أو هو قد يجتذب إليه النسكبة لسكى يسارع من بعد إلى إصلاح الأمور وعلاج الموقف . وليس ثمة حدّث تظهر فيه قدرتنا على خالق الموقف الملائم لطباعنا أو أخلاقنا مثل تلاقينا مع المرأة التي نجبها وتعلق بها . والواقع أن المرأة التي يقع عليها اختيارنا — فيما بين ذلك العدد الكبير من النساء

اللاتى نلتقى بهن — ليست تلك التى تتجاوب مع الذكريات الغامضة الموجودة لدينا منذ عهد الطفولة المبكرة ، بقدر ما هى تلك التى تستطيع أن تحقق الموقف الذى نحن مرتبطون به متوقفون عليه . ولهذا فإننا نتخبر في العادة تلك المرأة التى سيكون فى وسعها أن تهبنا السعادة أو الشقاء ، وفقاً لما تتجه نحوه ميولنا من سعادة أو شقاء .

والظاهر أن القانون الأسمى الذى يتحكم عادة فى مصير البشر هو أن كلاً منا لا يظفر فى الحياة إلا بما هو أهل له ، وإن الحدث الذى يقع لنا إنما يوجهنا فى الطريق الذى سبق لنا اختياره . فالرجل الذى يهوى تعذيب الآخرين كثيراً ما يقع فى حب المرأة الضعيفة ، والنفس الطاهرة فلما تتعلق إلا بنفس أخرى أكثر منها طهارة . ومعنى هذا أن كلاً منا إنما ينشد الخلق الذى سوف يسمح له بأن يكمل « دورته الباطنية » *circuit intérieur* . وهذا هو السبب فى أن الزواج فلما يكون بمثابة علاج للشخص المنحرف أو المعوج ، لأن حبه لن يثبت إلا حول شخصية أخرى منحرفة أو معوجة مثله ! وربما كان « الحب » أخطر حدث فى حياة الإنسان ، لأنه يمس صميم شخصيته وجوهر وجوده الباطنى ، فى حين أن سائر أحداث الحياة العادية ليست سوى ظواهر سلبية لا تكاد تقحم على حياتنا الباطنية أى عنصر من العناصر الفعالة المؤثرة . وهذا هو السبب فى أن « التلاقى » كثيراً ما يتخذ فى حياتنا طابع « الحدث المفاجيء » الذى يستجيب لنداء سابق ، ففراه يهز أركان وجودنا ، ويمتد بتأثيره إلى أعماق أفعالنا ، ويقحم فى حياتنا الباطنية قطباً جديداً لم يكن فى الحسبان (١) !

ولكن ، ليس المهم فى الحب فقط هو عملية « توحيد الذات » التى تتم عن طريق إسقاط صورتنا الخاصة على موجود آخر ، بل المهم أيضاً هو تقبلنا لصورتنا الذاتية المنعكسة التى تجيء إلينا من قبل الكائن المحبوب . وآية ذلك أننا حين

(1) J. Guignon : «L'Amour Humain.», Paris, Aubier, 1948 P. 82.

« نحب » حقاً ، فإننا نستعيض عن إدراكنا لحقيقتنا الخاصة ، أو شعورنا بذواتنا بصورة أخرى جديدة هي ما نحن عليه في نظر ضمير الآخر . ومن هنا فإن الحب الحقيقي كثيراً ما يجررنا من « كراهية الذات » ، إذ يحل محل شعورنا بذواتنا ، مع ما يقترن به من قلق وتوتر وعذاب ، صورة جديدة ، نقية ، بريئة ، تستحيل فيها كل سماتنا الجسمية والعنوية إلى سمات مثالية . وهذه الصورة السامية هي بمثابة الهبة الكبرى التي يقدمها لنا الحب في مطلع حياته ، وكأنما هو يريد أن يجررنا — ولو إلى حين — من متاعب الشعور بالذات ، والإحساس بما فينا من نقائص ومثالب وعيوب ! وكأن من شأن الكائن المحبوب أن يجيء فيحقق لنا ما تتطلبه منا ذاتنا المثالية ، أو كأنما هو يسمح لنا بتنفيذ ما يتطلبه منا مثلنا الأعلى الأخلاقي بضمن زهيد ، أو دون كبير عناء ! وإذا كان من العسير على الذات أن تتكافأ بمجهودها الخاص مع « الأنا الأعلى » ، فإنه لمن اليسير عليها أن تتشبه بذلك النموذج المثالي للذات حينما يسقطه عليها الكائن المحبوب . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن الصورة المثالية التي يتوهمها فيك الكائن المحبوب ، كثيراً ما تكون كافية لتحريك إرادتك نحو ذلك الأفق الأعلى الذي طالما أضناك الصعود إليه !

والحق أنه إذا كان لتجربة الحب — منذ البداية — طابع أخلاقي ، فذلك لأن كلاً منا — كما لاحظنا فيما سبق — إنما يصبح أقرب ما يكون إلى « ذاته المثالية » عندما يحب . وآية ذلك أن الذات حين تكتشف « الآخر » ، فإنها تتخلى عن « عبادة الذات » التي تقف حجر عثرة في سبيل تحقق الشخصية . ولهذا يؤكد بعض الفلاسفة (مثل سولوفيف) أن الدلالة الحقيقية للحب في حياة كل منا ، إنما هي هذا الكشف الفريد الذي تزج بمقتضاه النقاب عن بعض القيم . وحينما تستشعر الذات ضرباً من الحب الفجائي نحو شخص ما من الأشخاص ، فإنها عندئذ إنما تكتشف في شخص هذا الغريب معنى خاصاً للقيم هو في الوقت نفسه معناها هي .

وتبعاً لذلك فإن الحب الفجائى — فيما يقول بعض الباحثين — إنما يردُّنا إلى أصولنا ، ويعرّفنا من نحن ؛ ولولا ذلك لما كان لمثل هذا الغريب الذى يقض مضجعنا كل تلك الأهمية القصوى ! هذا إلى أن الضمير حينما يغلّق بابَه على نفسه ، فإنه سرعان ما يجفّ ، وذبل ، ويشقى . وأما حين يفتح أبوابه للحب ، فهناك يتحرر من قيوده الباطنية ، لكى يجد فى ثراء حياته الجديدة المزوجة ، ملاء ، وغبطة ، وسعادة ... وربما كان سحر التجربة الأولى للحب هو أنها تحطم أمام أنظارنا — لأول مرة — تلك الحدود أو السدود التى كانت تفصلنا عن الكائن « الآخر » . ولما كان اختلاف « الجنس » sex قد يصور لنا الموجود « الآخر » بصورة الكائن الغريب الذى لا سبيل إلى النفاذ إليه ، فإن من شأن تجربة الحب أن تتخذ فى نظرنا طابع « الكشف » الحاسم المطلق ، لأنها تقضى على تلك الهوة التى تفصلنا عن الجنس الآخر . وكثيراً ما يقع فى ظننا أن الاتصال الجنىسى هو الدليل على سقوط كل حجاب بيننا وبين الكائن المحبوب ، فنتوهم أن الحب قضاء على كل انفصال ، أو تحقيق لأعلى ضرب من ضروب الوصال . ولكن ، ربما كان من واجنا أن نتساءل : إلى أى حد يمكن القول بأن الحب امتزاج تذوب معه الفوارق بين المحب والمحبوب ؟ وعلى أى نحو يعيش الحبان هذه « العلاقة الوجودية » الجديدة التى قرّبت بينهما بعد أن كانا مجرد غريبين ؟ وكيف تواصل سيمفونية الحب سيرها الإيقاعى بعد هذه النعمة الافتتاحية الرائعة ؟ . . .

الفصل الحادى عشر

حياة الحب

لو أننا رجعنا إلى الأساطير اليونانية ، لوجدنا أنها كانت تمثل لنا الحب دائماً على صورة « طفل » . وهذا أيضاً ما عبّر عنه بسكال فى رسالته المسماة باسم « مقال فى انفعالات الحب » حيث كتب يقول : « إن الحب هو دائماً أبداً وليد صغير لم يعد دور التكوين . » . والظاهر أن تصوير الحب بصورة الطفل الغرير إنما يرجع إلى أن الكثيرين قد وجدوا فى « الحب » عوداً إلى حياة « البراءة الطاهرة » ، وكأن المحبين يولدون من جديد ، ويشهدون العالم سويلاً للمرة الأولى ، وينعمون معاً بسعادة البساطة المقدسة ! . والواقع أننا لو عدنا بذاكرتنا إلى الوراء ، لكى نسترجع صورة تلك « البراءة السعيدة » التى استمتعنا بها فى موسم الحب ؛ لوجدنا أننا كنا بالفعل فى بساطة الأطفال ، وطهارتهم ، ونقايتهم ، ونضارتهم ، لجرد أننا كنا نحب ! ولهذا فإن كلاً منا ليتذكر بكل وقاء وعرفان للجميل ، تلك الفترة السعيدة من فترات حياته ، حينما كان صادقاً ، طبيعياً ، سخياً ، نزيهاً عن كل غرض ؛ تلك الفترة المباركة من الزمن حينما كان يحاول أن يكف عن المطالبة بحقوقه ، وأن يتناسى الجرى وراء المنفعة ، وأن يقلع عن حب المظاهر ، وأن يكون مخلصاً ، بسيطاً ، تائقياً ، نقي السريرة !

والحق ، أن جميع الناس تقريباً — بما فى ذلك الوضعاء والحاسدون والتافهون — قد كانوا أسخياء مرة واحدة على الأقل فى حياتهم ، إبان فترة الحب الإلهية ؛ وهم لم يكونوا كذلك إلا لأنهم كانوا يحبون شخصاً ما . فى ذلك اليوم لم يتشدد البخيل ، ولم يحسب المقتر ، ولم يكن لون الحقيير كالحماً بصفرة الحاسدين ؛

(١٧ — فلسفة)

وفي ذلك اليوم أيضاً أصبح النفعى نزيهاً عديم الغرض ، وصار التاجر الذى كان يعامل الناس أسوأ معاملة كريماً سخياً يعطى بغير حساب ! وليس ثمة شخص - حتى بين أشد الناس ضعفاً وانحلالاً وسوء سمعة - لم يصبح بسيطاً لبضع دقائق خلال هذا الموسم الإلهى : موسم الحب . وليس ثمة فتاة بورجوازية محافظة لم تتمتع فى لحظة ما من اللحظات بدقيقة من البراءة الطاهرة أو السذاجة المقدسة ، لجرد أنها كانت تحب ! أجل ، لقد كنا سعداء - فى تلك الأيام المباركة - فقد كان كل همتنا أن نضمن للآخر سعادته ، وكان أقصى مُنانا أن نراه يحيا ، ويتفتح ، ويزهر ! وهكذا كان كل واحد منا لا يعرف من متع الحياة سوى متعة ذلك الشخص الآخر فكان يفرح لفرحه ، ويتألم لألمه ، ويخاف لخوفه ، ويأمل لأمله . . . إلخ . فلم تكن حياة الحب إذن فى أعيننا سوى تلك الحياة الخصبية المليئة التى لا رياء فيها ولا كذب ولا عواطف مصطنعة ، بل نقاء وصرامة وبساطة طبيعية . ولم يكن موسم الحب فى نظرنا سوى ذلك الموسم الإلهى المقدس الذى لا أنانية فيه ولا نرجسية ولا تمركز ذاتى ، بل إثارة ومحبة وتضحية بالذات . ولم يكن للحب من معنى فى أنظارنا سوى أنه مولد جديد لنا ، إذ نفتح أعيننا على مناظر جديدة ، وننصت بأسماعنا إلى أنغام لا عهد لنا بها ، ونلمس من الطبيعة مشهداً لم نلتق به من قبل ، ونرى من الحياة وجهاً كانت تضنّ به علينا فيما سلف . فهل من عجب بعد هذا كله أن نرى الشاعر يقول : « إننى أحب لأحيا ، وأحيا لأحب » ؟ وهل من غرابة فى أن يهتف آخر قائلاً : « إننى لا أريد أن أعيش ، اللهم إلا ما عاش حبي ⁽¹⁾ » ! ؟

بيد أن الحب ليس سرّاً وسجراً وشعراً فحسب ، بل هو أيضاً حياة مشتركة ، وجهد متآزر ، ومسئولية متبادلة . وإذا كان الحب قد يرمى فى موضوع

(1) Robert Burton . - The Anatomy of Love. - , Four Square Classics, London, edited by Daniel George, 1962, P. 129 & P. 158.

حبه — بادی^١ ذی بدء — مجرد صورة جميلة يتملى حسنها ، أو مجرد مثل أعلى يستمتع بالنظر إليه ، فإن حياة التذانی لا تلبث أن تجيء على أعقاب مرحلة التلاقى ، ومن ثم فإن الحب لا بد من أن يجد نفسه وجهاً لوجه بإزاء محبوبه وقد خُلِّيَ بينه وبينه ، فلا حجاب بينهما ولا فاصل ولا حائل ! وكثيراً ما تبدأ حياة الحب بضرب من الكشف الوجودى الذى يتم بين حريتين تتعرف كل منهما على الأخرى دون واسطة أو وسيط أو حد ثالث ! وهنا يختبر كل من المحبين ذاته باعتباره فى وقت واحد « ذاتاً » و « آخر » ، دون أن يتغلى عن شعوره بالتمالى ، ودون أن يتنازل عن حريته لى يصير مجرد « موضوع » يستخدمه الآخر . فليس فى الحب حاكم ومحكوم ، أو أسر ومأسور ، أو مالك ومملوك ، بل هو مشاركة فعالة تتم بين حريتين ، ولا يمكن أن تتحقق إلا إذا كان كل من الطرفين واعياً ، حرّاً ، مسئولاً . ولهذا تقرر سيمون دى بوفوار أننا « حين نحب الآخر l'autre حبا حقيقياً ، فإننا نحبه فى « آخريته » (أو غيريته) altérité ، وفى صميم تلك الحرية التى بمقتضاها يندُّ عنا أو يفلت منا . فالحب إذن عدول عن كل امتلاك ، وكل امتزاج ؛ وكأننا نتغلى عن وجودنا لى يوجد ذلك الموجود الذى لسنا نحن إياه^(١) . » . ولا يمكن أن تنكشف لنا ذات « الآخر » ، اللهم إلا حين نرتضى عن طيب خاطر أن نجود له بذاتنا ، كما أنه لا يمكن فى الحب أن يربح الإنسان العالم ، اللهم إلا إذا قبل بادی^١ ذى بدء أن يخسر ، وكأمر سان حال الحب هو ما قاله القديس جان دى لاكروا Jean de la Croix : « لقد وطنت نفسى على الخسارة ، وإذابى أربح كل شيء ! »

والواقع أن ماهية الحب إنما تنحصر أولاً وقبل كل شيء فى عملية « العطاء

(1) Simone de Beauvoir : « Pour une Morale de l'Ambiguïté », Paris, NRF., Gallimard, 1947, P. 94.

المتبادل» التي بمقتضاها يهب كل منا ذاته للآخر . فالحب إنما يمنح ذاته للمحبوب ، والمحبوب بدوره إنما يضع نفسه تحت تصرف الحب ؛ وليس في هذه « المنحة المتبادلة » أى حساب نفعى ، أو أية رغبة مغرضة ، أو أى سعى نحو التملك . وعلى الرغم من أن كلا من الطرفين العاشقين يجد لذة كبرى في تقديم هذه المنحة للآخر ، إلا أن الأصل في العطية أنها تستلزم شيئاً من الحرمان والإيثار والتضحية . فلا بد من أن يكون في منحة الحب ضرب من الحرمان ، أو التنازل عن الملكية ، أو البذل من صميم الذات ، كما يظهر بوضوح في المستوى الطبيعي حيث يقترن الحب بالموت بالنسبة إلى بعض الحشرات ! وربما كان أعظم فعل ينطوى عليه الحب — في حياة الإنسان — هو فعل المنح أو العطاء ، لا فعل التقبل أو الأخذ . حقاً إن العطية سترتد إلينا ، ولكن الحب — حين يعطى — فإنه لا يفكر في الأخذ ، بل هو يجد غبطة كبرى في أن يمنح ، ويجود ، ويعطى بلا حساب ! وقد يكون الأصل في نظام « الهدايا » الذي تجرى عليه بعض المجتمعات (حينما تطالب الرجل بأن يقدم لشريكه حياته المقبلة بعض النقود أو المنح أو الهدايا) هو أنها تريد من الرجل أن يقدم لزوجته المقبلة دليلاً على حبه ، وليس كالعطية أو المنحة شاهداً على الحب ! ولكن الحب الحقيقي لا يقنع بالرموز الخارجية والشواهد المادية ، بل هو يريد منحة نفسية أو عطية روحية ، وتلك هي « ذات » الحب نفسه . فلا بد للمحب إذن — في مستهل حياته العاطفية — أن يقدم للمحبوب ذاته ، واثقاً من أنه ليس أجمل في الحياة من أن يجود المرء بما هو كائن *ce que l'on est* ، لا بما هو ماله *ce que l'on a* : فإنه في الحالة الأولى يجود بوجوده ، بينما هو في الحالة الثانية لا يجود إلا بماله ! وأين « الملك » *avoir* من « الوجود » *être* ؟

ولكن ، لماذا يريد العاشق أن يهب ذاته للمعشوق ؟ وما هو الأصل في تلك الرغبة الجارحة التي قد تستولى على الحب فتدفع به إلى نسيان ذاته ، والتغلى عن كل شيء في سبيل المحبوب ؟ هذا ما تبيئنا عليه أقاصيص العشاق بما قد يعجز عن

فهمه أهل التحليل من الفلاسفة وعلماء النفس . وحسبنا أن نرجع إلى ما كتبتنه نساء عاشقات مثل سيسيل سوفاج Cécile Sauvage ، أو إيزادورا دنكان Isadora Duncan ، أو جوليت درويه Juliette Drouet أو غيرهن ، لكي نتحقق من أن المرأة (مثلاً) حين تحب ، فإنها تنسى ذاتها ، وتتخلى عن كل شيء ، لكي تضع نفسها بأكلها عند قدمي الرجل الذي تحبه ! ولكنها لا تهب ذاتها للرجل ، إلا لكي تقرأ في عينيه ذلك الحب الذي تلهمه إياه ، وكأنما هي لا تجد نفسها إلا حين تجد الرجل الذي يتوجها على عرش قلبه ! ومن هنا فإن المرأة التي تحب ، تشعر بأنه قد أصبح لها قيمة كبرى ، لأنها استطاعت أن تهتدى إلى « نصف الإله » الذي يمكنها عن طريق حبه ، أن تصبح إلهة أو مثلاً أعلى ! وليس أفسى على نفس المرأة من أن تشعر بأنها زهرة لا يشتبهها أحد ، أو عطر لا يرغب في تنسمة أحد ، أو كنز لا يطمع في امتلاكه مخلوق ؛ وإلا فإذا عسى أن تكون تلك الثروة التي لا تغنى صاحبها ، والتي لا يطمع في الظفر بها انسان ؟ . . .

ولكن ، فلتطمئن المرأة ، فإن وجودها كله سرعان ما يكتسب « علة وجوده » ، أو مبرر كيانه ، عن طريق الحب ! وآية ذلك أن وجه المرأة ، وانحناءات جسمها ، وذكريات طفواتها ، ودموعها السابقة ، وملابسها الأنيقة ، وأساليبها المعهودة ، وعالمها الخاص ، وكل شيء ينتسب إليها أو تنتسب إليه ، سرعان ما يقلت من أسر « العرضية » أو « اللاضورية » ، contingency ، لكي يصبح عن طريق الحب جوهرياً ضرورياً . وهكذا تقدم المرأة نفسها ذبيحة حية طاهرة عند قدمي مذبح إلهها المعبود ! وهذا الإله المعبود إنما هو وحده الذي يستطيع أن يشعر المرأة بأنها محور العالم ، وأنها لازمة له لزوم الماء والهواء والنور ! وكما أن الصوفية أنفسهم — فيما يقول أنجلوس سيلزيوس Angelus Silésius — كانوا يظنون أن الله نفسه في حاجة إليهم ، وإلا لما كان هناك معنى لأن يقدموا

له ذواتهم ، فكذلك نجد أن المرأة العاشقة تشعر بأن الرجل الذي تحبه لا يمكن أن يعيش بدونها ، وأنها قد أصبحت جزءاً لا يتجزأ من صميم وجوده . وهذا هو السبب في أن النساء العاشقات يجدن لذة كبرى في خدمة أحبائهن ، والاستجابة لمطالبهم ، وتحقيق كل رغباتهم ، حتى أننا لنلاحظ في بعض الأحيان أنه كلما زادت مطالب الرجل ورغباته ، زاد شعور المرأة بالرضا والسعادة . وخير مثال لهذا النوع من النساء جوليت درويه — عشيقة الشاعر الفرنسي الكبير فكتور هيجو — فقد كانت هذه المرأة طوع بنان عشيقها ، على الرغم من ضيقها الشديد بالإقامة المحددة التي فرضها عليها . والظاهر أن هذه المرأة الشابة كانت سعيدة حتى في عزلتها ، لأنها كانت تشعر بأن مجرد جلوسها إلى جوار المدفأة بالمنزل إنما يعنى عمل شيء من أجل سيدها المطاع ! وهكذا كانت جوليت درويه تعدّ لفكتور هيجو أشهى وجبات الطعام وتنظم منزلها حتى يكون أجمل عيش لاستقباله ، وتشرف بنفسها على غسل ملابسه وتنظيفها ، وتهتم بأناقته وهندامه ، حتى أنها كتبت إليه يوماً تقول : « إننى أرجوك أن تمزق ثيابك بقدر المستطاع ، حتى يكون لى شرف رتقها وإصلاحها » ! كذلك كانت جوليت درويه تنظم أوراق عشيقها ، وتصنف خطاباتة ، وترتب مقالاته ، وتنسخ مخطوطاته ، لدرجة أنها كانت تحزن حزناً بالغاً حينما كان الشاعر يعهد إلى ابنته ليوبولين بنسخ جانب من كتاباته^(١) !

والواقع أنه إذا كان للحب قيمة كبرى في حياة المرأة ، فذلك لأنها تشعر بأن كل ما في وجودها « هبة » لا بد من أن تقدم للرجل ، وكأن « وجودها لذاتها » être pour soi هو نفسه « وجودها من أجل الغير » être pour autrui . وإذا كان الرجل يشعر بأن قيمته منحصرة بأكملها فيما يعمله أو فيما يحققه ، فإن المرأة

(1) Simone de Beauvoir : “ The Second Sex. ”, Eng. Tarns., Four Square Book, (Part III., Chapter II, The Woman in Love) 1962, pp. 381—382.

تشعر بأن كل وجودها مستوعب فيما تحسه أو فيما تشعر به . وحتى حين يقع الرجل أسيراً لعاطفة غلابة من الحب ، فإنه لن يستطيع مع ذلك أن يقول عن نفسه ما قالته جولى دى لسبيناس Julie de Lespinasse : « ما أنا إلا حب^(١) » . والسبب فى ذلك أن المرأة لا ترى فى الحب مجرد لهو أو تجربة عابرة أو مرحلة لا بد من تجاوزها ، بل هى تمدّ الحب سبباً كافياً لتبرير وجودها ، وغاية كبرى تسعى من أجلها ، وسعادة قصوى تنزع نحو بلوغها . وهذا ما عبّر عنه الشاعر الإنجليزى الكبير بـيرون Byron حينما قال : « إن حب الرجل لهو شىء منفصل عن حياة الرجل ، وأما حب المرأة فإنه صميم وجودها بأكمله . » . وهذا المعنى نفسه قد تردد من بعد على لسان نيتشه حين قال : « إن الواقع أن لفظ الحب — وإن كان واحداً — إلا أنه يعنى شيئين مختلفين تماماً بالنسبة إلى كل من الرجل والمرأة . وما تفهمه المرأة من الحب هو فى غاية من الوضوح : فإن الحب عندها ليس عبادة فحسب ، وإنما هو أيضاً بذل تام للجسم والنفس معا ، دون تحفظ ، ودون نظر إلى أى اعتبار آخر كائن ما كان . وهذه الطبيعة اللامشروطة التى يتميز بها حب المرأة ، هى التى تجعل من هذا الحب ضرباً من الإيمان ، وهو الإيمان الوحيد الذى يتوافر لديها . وأما بالنسبة إلى الرجل ، فإن الملاحظ أنه عندما يحب المرأة ، فإن كل ما يريد إنتماه هو ذلك الحب الذى يميته من قبلها . وتبعاً لذلك فإن الرجل أبعد ما يكون عن أن يتطاب من ذاته نفس ذلك الشعور الذى يتطلبه من المرأة . ولو وُجد بالفعل رجال يشعرون بمثل هذه الرغبة العارمة فى الاستسلام التام ، فإننى أستطيع أن أقطع بأنهم ليسوا من الرجولة فى شىء^(٢) . »

بيد أننا وإن كنا نسلم مع أصحاب هذا الرأى بأنه ليس للحب فى حياة الرجل نفس الدلالة السيكولوجية التى له فى حياة المرأة ، إلا أننا مع ذلك لا نستطيع أن

(1) Cf. Simone de Beauvoir : “Le Deuxième Sexe”, Paris, N.R.F., Gallimard, vol. II., 1949. (Partie III., Ch. II , La femme amoureuse).

(2) F. Nietzsche : “Le Gai Savoir” (cité par Simone de Beauvoir)

نفسك أهمية الحب في حياة الرجل ، باعتباره ضرباً من الكشف الوجودي . وآية ذلك أن الحب يكشف لنا عن ذواتنا حين يسمح لنا بالخروج من ذواتنا . ونحن لا نؤكد أنفسنا إلا حين نحتك بما هو غريب عنا ، أو ما هو مكمل لنا . فضلاً عن ذلك ، فإن الحب صورة من صور الإدراك الحسي نستطيع عن طريقها أن نرى أرضاً جديدة وسماوات جديدة ، دون أن نفارق الوطن الأصلي الذي طالما عشنا فيه . وربما كان هذا هو السر الأعظم في الحب ، فإننا ما نكاد نحس ، حتى نشعر بأن العالم نفسه قد تغير من حولنا ، إن لم نقل بأننا أنفسنا قد أصبحنا مختلفين ! ولستنا نحن فقط الذين نفطن إلى هذا التغير ، بل إن ثمة « كائناً آخر » أيضاً يعرف هذه الحقيقة حق المعرفة ، وهو الذي ينبئنا بها قبل أن نفطن نحن إليها . وإذن فإن للمرأة — كما يقول جورج جسدورف — دوراً هاماً تلعبه في حياتنا ، لأنها هي التي تأخذ بيدنا في السبيل للوُدى بنا إلى معرفة ذواتنا^(١) . ومعنى هذا أن المرأة تمثل بالنسبة إلى الرجل وسيطاً ضرورياً بينه وبين نفسه ، كما أن الرجل يمثل بالنسبة إلى المرأة وسيطاً ضرورياً بينها وبين نفسها .

ولكن للمرأة أيضاً دوراً آخر تلعبه في حياة الرجل ، فإنها هي التي تكشف له عن جانب آخر من شخصيته لا يستطيع سواها أن يزج النقاب عنه . وهذا الجانب الهام من شخصية الرجل هو ما اعتدنا أن نسميه باسم « الرجولة » ، أعني تلك « الصفات الحيوية » التي تهتم المرأة بصفة خاصة . فالرجل لا يكون جذاباً ، أو ساحراً ، أو مغرباً ، أو رقيقاً ، أو عنيفاً ، أو قاسياً ، أو مكتمل الرجولة ، اللهم إلا في عيني المرأة التي تحبه . وهو إذا كان يعاقب أهمية كبرى على أمثال هذه الصفات الخفية ، فإنه سيدشعر بالحاجة المطلقة إلى المرأة ، لأنها هي وحدها التي تستطيع أن تشعره برجولته . ومن هنا فإن لتجربة الحب — في نظر الكثير من

(1) G. Gusdorf : "La Découverte de Soi", Paris, P.U.E., 1948, pp. 421—425.

الرجال — أهمية نفسية كبرى ، لأن المرأة التي يقع الرجل في حبها هي بمثابة الكائن الوحيد الذي سوف يكون في وسعه من خلالها أن يحقق معجزة الخروج من ذاته ، من أجل النظر إلى نفسه وكأنما هو « آخر » : ذلك الآخر الذي هو في الوقت نفسه ذاته العميقة . وبهذا المعنى يمكن القول بأن المرأة وحدها هي التي تستطيع أن تخرج الرجل من عزلته الأليمة ، لأنها هي التي تنفذ إلى الأغوار المظلمة السحيقة في باطن ذاته ، فتتيح له الفرصة لأن ينكشف لها على ما هو عليه في قرارة وجوده . وهذا هو السبب في أن الرجل قد يشعر بأن صلته بالمرأة ذات طابع خاص يختلف اختلافاً كلياً عن صلته بمن عداه من الرجال ، وهذا ما عبّر عنه كيو Kyo (أحد أبطال رواية مارلو المسماة باسم الوضع الإنساني) حينما قال : « إنني لست في نظر الآخرين سوى ما قد صنعت ؛ وأما في نظر ماي May — وماى وحدها — فأنا لست ما قد صنعت ، وهي أيضاً بالنسبة إليّ ، لست مجرد سيرة تاريخية » . ويمضى مارلوفى وصف شعور كيو نحو ماي ، على أعقاب العلاقة الجنسية التي توصلت بينهما ، فيقول إن الرجال لم يكونوا في نظره أشباهاً له ، أو أقراناً له ، بل هم قد كانوا مجرد عيون تنظر إليه وتحقق فيه ! وهو قد كان يعلم حق العلم أن « أشباهه أو أقرانه إنما هم أولئك الذين يحبونه ولا ينظرون إليه ؛ أولئك الذين يحبونه على الرغم من كل شيء : على الرغم من انحلاله ، ودناءته ، وخيانتة ! ؛ يحبونه هو ، لا ما قد صنع أو ما سوف يصنع⁽¹⁾ » . ولاشك أن كيو قد وجد عند ماي ما كان ينشده ، فإن هذه المرأة التي أحبته كما كان يجب نفسه تماماً ، هي وحدها التي استطاعت أن تنتزعه من وحدته القاسية الباردة ، لكي تقدم له حرارة الحياة المشتركة الدافئة . وكثيراً ما تكون حاجة الرجل إلى المرأة مجرد تعبير عن حاجته إلى العثور على موجود يراه على ما هو عليه ، ويحبه كما هو في الواقع ونفس الأمر . وليست

(1) André Malraux : “La Condition Humaine”, NRF., Gallimard, 1933, pp. 66—67.

للرأة سوى هذا الموجود النادر الذى يتيح للرجل الفرصة لأن ينكشف تماماً أمام ذاته .

بيد أن الرجل لا ينشد لدى المرأة مجرد مرآة يرى فيها صورته الخاصة وقد ارتدت إليه ، بل هو ينشد لديها أيضاً إجابة على سؤاله أو استجابة لحبه . وليست هذه الاستجابة مجرد تصديق أو إقرار أو موافقة ، وإنما هى عهد ووفاء وثقة . ومن هنا فإنه ليس يكفي أن نقول إن الحب الصحيح لا بد من أن يقوم على التبادل *réciprocité* (بحيث يشعر المرء أنه يحب وأنه فى الوقت نفسه محبوب) ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أنه لا حياة للحب دون عملية « الأخذ والعطاء » أو المنح المتبادل . « فالحب - مثلاً - يقدم زهرة حديقته لمحجوبه ، والمحجوب بدوره يقدم له زهره مماثلة من حديقته . . . ويمر البستاني فى اليوم التالى ، فلا يكاد يلمح أى تغيير . ولا غرو ، فإن كل أولئك الذين ينظرون من الخارج ، لن يلمحوا أى فارق على الإطلاق ؛ وأما فى عيني ذلك الذى يحب ، فإن السكون كله قد تغير ! والحق أنه لو كان الموضوع مجرد شىء ، لما كان هناك أى فارق ، ولكن للملاحظ فى العالم الإنسانى أن الموضوع ليس مجرد شىء ، وإنما هو أيضاً علاقة . ومن هنا فإن الزهرة المعطاة والزهرة المتقبلة زهرتان مختلفتان فى نظر العين الإنسانية . وكل من عرف معنى الحب يعلم حق العلم أن قيمة أى موضوع قد أعطى له تزيد بطبيعة الحال عن قيمة أى موضوع مماثل إذا كان قد امتلكه أو اكتسبه بنفسه . . . (١) « فالحب إذن يعلمنا معنى « المنحة » أو « العطية » ، ولكنه يعلمنا أيضاً معنى « التبادل » أو « العطاء والأخذ » . حقاً إنه لمن الأفضل للإنسان أن يعطى من أن يأخذ ، ولكن من الأفضل له أيضاً أن يأخذ *recevoir* من أن يملك . وعلى حين أن الموضوع الذى يملكه الإنسان هو مجرد قيد أو أسر ، نجد أن الموضوع الذى يتقبله هو هبة أو منحة . والمنحة تشير دائماً إلى ما منحها ، فهى

(1) Jean Guitton : "L'Amour Humain", Aubier, 1948, p. 93.

تعبّر عن علاقتي بإنسان يحبني وأحبه ، وبالتالي فإنها رمز إلى « الحب » . وليس كالحب علاقة إنسانية ينكشف من خلالها معنى الوجود ، فإن الذى يجب هو وحده الذى يفهم أن « الوجود هو تبادل الوجود » .

وأما أولئك الذين يتوهمون أن حياة الحب إنما تقوم على الامتزاج والانفاس والاتحاد التام ، فإنهم يتناسون أن فناء الحب فى المحبوب إنما يعنى سقوط كل علاقة بينهما ، وبالتالي انهيار الحب نفسه . وحسبنا أن نرجع إلى موقف كل من الفنان والمؤرخ ، لسكى نتحقق من أنه قد يكون فى وسع المرء أن يتطابق أو يتحد مع « الآخر » ، دون أن يجبه بالضرورة ، فضلاً عن أن الحب نفسه سرعان ما يموت إذا ما تهيأ له مثل هذا التطابق . والواقع أن الحب حين يحاول أن يحيا فى الآخر حياة هذا الآخر ، أو حين يستحيل هو نفسه إلى ذلك الآخر ، فإنه عندئذ إنما يفقد موضوعه ، لسكى يصبح غير ذى موضوع ! ومن هنا فإن الحب المهدد بالانفاس أو الاستغراق فى شخص المحبوب ، سرعان ما ينتسكّر لنفسه حيلة يستطيع عن طريقها إعادة خلق « التمايز » أو « الفاصل » الذى قضت عليه حالة الاتحاد الصوفى . وليست هذه الحيلة سوى الالتجاء إلى خلق العوائق واصطناع الهجر ، والإكثار من الغياب . ونحن نعرف كيف أن كثيراً من العلاقات العاطفية لا يمكن أن تستمر اللهم إلا إذا ظل المحبوب بعيداً نائياً ، أو إذا أمعن فى الهجر والصد ، أو إذا استحال إلى كائن وهمى لا وجود له ، أو إذا اختفى نهائياً من عالم الوجود فأصبح بمثابة النائب المطلق ! وإذن فإن الأصل فى « العائق » ليس هو دائماً مجرد الميل إلى الشقاء ، والولع بما لا يقبل الحل ، كما هو الحال مثلاً عند راسين الذى نجده يفصل دائماً بين المشاق ، وإنما الأصل فى « العائق » أيضاً هو ضرورة بقاء الحب والمحبوب شخصين متميزين . ومعنى هذا أن « العائق » ليس غاية فى ذاته ، وإنما هو بمثابة « الوسطة » التى تؤخر الوصول إلى الغاية ، وتزيد فى الوقت نفسه من حدة الرغبة فى بلوغها . وهذا هو السبب فى أن مخاطرة

الحب قد تستلزم الكثير من العوائق والصعوبات ، فإن العوائق هي في آن واحد وسائط وعقبات . وربما كان المأزق الذي يقع فيه الحب دائماً أبدأ هو أنه لا بد له باستمرار من أن يتأرجح إلى ما لا نهاية بين سأم الإشباع وقلق الألم . وهذا ما عبّر عنه جانكليفتش بقوله : « إن الحب بأسره قد لا يكون سوى تلك الحركة البندولية اللامتناهية من الملك إلى الوجود ، ثم من الوجود إلى الملك من جديد ! »^(١) .

والواقع أننا نشعر في لحظات الحب العميق بأن للشخصية الفردية حدوداً ، وأنه ليس في الإمكان أن يتحقق نفاذ مطلق بين « الأنا » و « الأنت » ، أو امتزاج تام بين شخصية المحب وشخصية المحبوب ، ومن هنا فإنه كلما اقترب الحب من الذات الباطنية العميقة للشخص المحبوب ، شعر شعوراً واضحاً بما هنالك من خلافات جوهرية تفصل « الأنا » عن « الأنت » . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن الحب الحقيقي إنما يعنى أن أفهم فردية « الآخر » فهماً كافياً ، بحيث أستطيع أن أضع نفسى موضعه ، مع تصوري له في الوقت نفسه باعتباره مغايراً لى ، أو مختلفاً عني ، وتأكيدى بكل حرارة عاطفية ، ودرن أدنى تحفظ ، لواقعيته الخاصة ، أو أسلوبه الخاص في الوجود . وربما كان هذا هو المعنى الذي أراد الشاعر الهندي طاغور التعبير عنه حينما قال في قصيدة رائعة له : « إيه أيها الحب ! ألا تجرني من وشائج عذوبتك ؟ إننى لم أعد أرغب في نبيلذ قبلاتك ! وهذا الدخان المتصاعد من بخورك الكثيف قد أصبح يخنق قلبي . ألا ليتك تفتح أبوابك المغلقة ، لكي تدع أضواء النهار تنفذ إلى . . . إننى ضائع فيك ، أسير بين قيود حنانك ورقتك ، فخررنى من سحرك ، ورد إلى الشجاعة ، حتى أقدم لك قلبي طليقاً متحرراً »^(٢) .

ونحن نجد أيضاً لدى السكاتب العربي الكبير جبران خليل جبران تعبيراً

(1) V. Jankélévitch : "Traité des Vertus.", Bordas, 1949, p. 503.

(2) Rabindranath Tagore : "L'Amour"; in Scheler : Nature et Formes de la Sympathie., p. 112.

مماثلاً عن ضرورة قيام الحب على الشعور بالاستقلال والحرية والفردية ، حيث نراه يقول : « فلتكن هناك فسحات تفصلكم بعضكم عن بعض في حياتكم المشتركة ، ولتدعوا رياح السماوات تتراقص فيما بينكم . أجل ، فليجب أحدكم الآخر ، ولكن لا تقيدوا الحب بالقيود ، بل ليكن الحب بحراً ممتوجاً بين شواطئ نفوسكم^(١) . وهذه العبارة ان دلت على شيء ، فإنما تدل على أن هذا الكاتب العربي النابه قد فطن إلى أن أكبر خطر يمكن أن يتعرض له الحب ، إنما هو خطر الاتحاد والهوية والامتزاج . وعلى حين أن الكثيرين قد توهموا أن حياة الحب هي حياة الاستغراق التام في شخص المحبوب ، نجد أن الفهم الصحيح للحب هو ذلك الذي يستبدل بفكرة « الوحدة » أو « الاتحاد » ، فكرة « المعية » togetherness أو « المشاركة » . ومعنى هذا أن حياة الحب هي حياة « التداخي » لا « الهوية » ، أو هي حياة « التبادل » لا « الاتحاد » . وربما كان هذا هو المعنى الذي قصد إليه بعض علماء النفس من أمثال سليفان حينما ذهبوا إلى القول بأن « ماهية الحب إنما تنحصر في موقف « التأزر » الذي يشعر معه الشخصان بأنهما يعملان سوياً (وفقاً لما تقضى به قواعد « اللعبة ») من أجل المحافظة على كرامتهما ، واحساسهما بالتفوق والاستحقاق^(٢) . » حقاً إن مثل هذا التعريف قد يوحى إلينا — لأول وهلة — بأن الحب هو مجرد « أنانية بين اثنين » *égoïsme à deux* ، ولكن من الواضح مع ذلك أن صاحب هذا التعريف قد أراد أن يؤكد أهمية عامل « المشاركة » أو « المؤازرة » في الحب ، بدليل أنه يصور العلاقة بين المحب والمحبوب على أنها علاقة « تعاون » يكتيف فيها كل منهما سلوكه مع رغبات الآخر وحاجاته ، من أجل الوصول إلى تحقيق غرضهما المشترك . وليس من شك في أن

(١) جبران خليل جبران « النبي » ترجمة أنطون بوس بشير ، مكتبة العرب ، ١٩٢٦ ص ٢٥

(بتصرف) .

(2) H.S. Sullivan : "The Interpersonal Theory of Psychiatry", 1953, p. 246.

حياة الحب تستلزم بالضرورة مثل هذا التعاون المشترك ، ولكن ما يميز الحب على وجه التحديد إنما هو الشعور بال « نحن » le Nous ، أعنى شعور كل طرف من الطرفين بأنه « ينتمى » إلى الطرف الآخر ، وأنه لا يستطيع بمفرده أن يفصل في مصيرها المشترك ، وأن الرابطة التي تجمع بينهما هي رابطة مقدسة تعلق على إرادة كل منهما . وهنا يتدخل المجتمع بأنظمتها في « الزواج » لكي يخلع على الحب طابعاً جديداً ، فيلزم المحبين بالوفاء ، ويوحى إليهم بأن « الحب » ليس مجرد عاطفة أو شعور ، بل هو تصميم ، وحكم ، وعهد . وإلا ، فكيف للمحب أن يقسم بالوفاء لمحبهه أبداً الدهر ، لو أن الحب كان مجرد عاطفة أو شعور ؟ أو كيف يستطيع المحب أن يتعهد باستمراره في الحب ، لو لم يكن حبه سوى عاطفة متقلبة تظهر اليوم لكي تختفي غداً ؟

والحق أننا بمجرد مانعدو مرحلة الأزمة الأولية التي يظهر فيها الحب ، فإننا سرعان ما نجد الحب يندرج في تيار الزمان ، لكي يدخل في دوامة الطبيعة ، والعادة ، والمجتمع ، والحياة الرتيبة الآلية . ولم يجانب ميشليه Michelet الصواب حينما قال في القرن الماضي إنه ربما كان من الخطأ الجسم أن تقتصر في دراستنا للحب على الاهتمام بنشأته ، دون العمل على تدوين تاريخه الطبيعي . « ولو كان الحب — فيما يقول ميشليه — مجرد أزمة عابرة ، لكان في وسعنا أيضاً أن نقول عن نهر اللوار إنه مجرد فيضان » ! ولكن اهتمامنا بدراسة الأزمة الأولية التي تقترب عادة بظهور الحب هو الذي جعلنا نبرز جانب المصير أو القدر في ظاهرة الحب ، في حين أننا لو وجهنا اهتمامنا أيضاً نحو دراسة تاريخه ، لاستطعنا أن ندرك أنه يمثل أيضاً عملاً مشتركاً تضطلع به حريتان . ويمضي ميشليه في دراسته للتاريخ الطبيعي للحب ، فيبين لنا أن لعامل « الزمان » أهمية كبرى في حياة الحب ، لأن حياتنا العاطفية تمر بمراحل متعاقبة ، قبل أن ينضج الحب نضجاً تاماً . وليس فن الحب — كما كان يظن الأقدمون من أمثال أوفيد Ovidius أو كاتول Catulle — مجرد « تكنيك

مادى» أو «صنعة جنسية» بل هو مقدرة نفسية أو تكيف شخصى متبادل ، يستطيع عن طريقه المحبان أن يعيدا الشباب إلى حبهما فى كل مرحلة من مراحل تطورها حتى نهاية حياتهما المشتركة . وقد وصف لنا ميشليه ألوان الصبغة العاطفية التى يتصف بها الحب فى كل طور من أطوار حياتنا ، فبين لنا كيف أن الشبيبة تخاطب بين الحب والرغبة الجنسية ، وتتوهم أن الحنان هو مجرد حرارة أو حمية ، فى حين أن الزمان وحده هو الكفيل بتطهير عاطفة الحب وتنقيتها ، كما أن محن الحياة وتجاربها هى التى تساعد على إكساب القلب رقة وحناناً . وتبعاً لذلك فقد ذهب ميشليه إلى أن الشباب الحقيقي إنما يبدأ فى مرحلة متأخرة من مراحل حياتنا ، حتى إننا نراه يواجه الحديث إلى المرأة فيقول : « إنك لم تكونى شابة — يا سيدتى — ولكنك ستكونين بعد حين شابة بمعنى الكلمة » ! وهكذا ربط ميشليه الحب بالزواج ، فذهب إلى أن محك صدق الحب إنما هو دوامه واستمراره ، أعنى وفاء المحب للمحبيب ، ووفاء المحبوب للمحب ، فى داخل تلك الرابطة الزوجية المقدسة . وما دامت الأخطار الحقيقية التى يواجهها الحب هى مجرد عوائق داخلية تكن فى نفوس المحبين ، لا عقبات خارجية نفلت من طائلة إرادتهم ، فإن فى استطاعتنا دراسة العوائق التى تقف فى سبيل تحقق الانسجام الباطنى للزواج ، ومن ثم فإن «فن الحب» لن يكون سوى دراسة سيكولوجية لتطور عملية «التكيف النفسى» المتبادل التى تتحقق بين الرجل والمرأة عبر الزمان^(١) .

ونحن نوافق ميشليه على أن لعنصر «الزمان» دوراً هاماً فى حياة الحب ، كما أننا على استعداد لأن نسلم معه بأن الحب ليس ظاهرة إنسانية إلا لأن له تاريخاً ، ولكننا قد نختلف معه فى وصفه لمراحل تطور الحب ، كما أننا قد لانوافق تماماً على القول بأن أعداء الحب هم دائماً مجرد أعداء باطنيين . وسنرى فيما بعد إلى أى

(1) Cf. Nina Epton : "Love and the French", London, Ace Books, 1961., p. 249.

حد قد يعسر على الإنسان أن يهتدى إلى فن ناجع يستطيع عن طريقه أن يحقق الدوام أو أن يضمن الترقى ، لتلك العاطفة البشرية الفانية التي تقتن بمرحلة الشباب ، ألا وهي عاطفة « الحب » . ولكننا لو سلمنا مع بعض الفلاسفة بأن « الحب » ليس « عاطفة » ، بل « فعلاً » ، فقد يكون في وسعنا أن نقول إن الحب موجه منذ البداية نحو المستقبل ، مثله في ذلك كمثل أى فعل آخر . ولاشك أن الحب الذى يهتم بنفسه من أجل العمل على المحافظة على ذاته ، وتنمية شخصيته وتطوير حياته ، لا بد من أن يقضى عليه بالزوال . ومن هذه الناحية ، قد يكون في وسعنا أن نشبه الحب بالنار ، فنقول إنه كما أن النار في حاجة إلى تأريث ، فإن الحب أيضاً في حاجة إلى إذكاء . ومعنى هذا أن حرارة الحب ، وحميته ، وناره ، ونوره ، إنما تتوقف جميعاً على مدى ما نوليه من عناية . ولو أننا تركنا الحب لذاته ، لما بقى منه بعد حين سوى قليل من الرماد ، فوق قطع خامدة من الوقود^(١) !

حقاً إن « قسم الحب » يفترض هوية مستديمة خالدة ، وبقاء شعلة الحب ملتبهة متوهجة ، ولكن شخصيات المحبين هي في تطور مستمر ، فلا بد للحب نفسه من أن يخضع لضرب من التحول ، ولا بد لحياة الحب من أن تمر بنفس أطوار الحياة الطبيعية التي يمتازها كل كائن حي . ومن هنا فإنه لا قيام للحب دون التجديد المستمر والتنوع الدائب . وهذا ما فطن إليه المحبون أنفسهم : فقد اصطنموا لمقاومة الآلية التي تتهدد الحب في كل حين وسائل عديدة كالأسفار والرحلات والمفاجآت والخبرات المشتركة والغياب المؤقت والأزمات البسيطة والتراوح بين التمتع والقبول ... إلخ . وربما كانت « الغيرة » نفسها مجرد وسيلة من تلك الوسائل المصطنعة التي يلجأ إليها الحب لإذكاء شعلة الغرام في نفوس أصحابه ، وكأما هو يريد أن يذكرهم بأن موضوع حبهم يمكن أن يتحول ، أو أن

(1) Louis Lavelle : “La Conscience de Soi”, Paris, Grasset, 1933, (Chapitre IX : L'Amour), pp. 194—195.

الكائن المحبوب نفسه هو كسب متجدد لا بد من العمل على الاحتفاظ به كل يوم ! وعلى الرغم من أن بين المحبين جماعة لاهمّ لهم سوى تعقب حركات المحبوب ، والتشكك في كل تصرفاته ، والغيرة من كل معارفه وأصدقائه ، إلا أن من المؤكد أن هؤلاء إنما يصدرون في سلوكهم هذا عن رغبة أليمة حادة في استبقاء « هوية » المحبوب ، وكأنما هم يريدون لحبهم أن ينتصر على الزمان ! ولكن التجربة شاهدة — مع الأسف — بأن براءة الحب الطاهرة هي حالة هشّة قابلة للتحطيم بكل سهولة ، إن لم نقل بأنها أسرع الحالات تغيراً وتحولاً ! فيكفي أن تطوف بالمحب أدنى بادرة من بوادر « الشعور بالذات » ، لكي تجيء الأناثية فتدنس ثوب الحب الطاهر النقي ! وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن الحب لا يعرف حداً وسطاً ، لأن مثله كمثل الغبطة الروحية ، من حيث أن كلاً منهما يمثل قمة ، أو ذروة ، أو حداً أقصى . وتبعاً لذلك فإن الإنسان الذي يجب لا بد من أن يتجاوز موقفه باعتباره « كائناً وسطاً » (أو كائناً هجيناً يجمع بين الله والحیوان) ، لكي يرقى إلى تلك القمة الهائلة التي يصاب المرء عندها بالدوار ! ولكن البقاء فوق الذرى الشاخنة — كما نعلم — لا يمكن أن يدوم أكثر من طرفة عين ، فليس في استطاعة الطهارة الناصعة أن تبقى إلى الأبد بيضاء خالية من كل سوء ! وهكذا يرى المحبين ينزلون من علو سمائمهم ، لكي يتدنسوا بطين الواقع ، ويتعاملوا في دنيا الناس ! وعندئذ تواجههم بالضرورة مشكلة « التكيف النفسى » فيفطن كل واحد منهم إلى أن الحب لا يخرج عن كونه تكيفاً لموجود متغير مع موجود آخر متغير ، ومثل هذا التكيف لا بد له هو الآخر من أن يكون متغيراً !

والواقع أن « الحب » لا يمكن أن يكون هو الشيء الوحيد الذى لا يتغير ، فى عالم لا يكف فيه كل شيء عن التغير ! وكما أن الهوية الحقيقية إنما هى تلك الهوية الحية التى تتقبل كل ما يعرض لها من تغيرات ، لى تدبجها فى صميم وحدتها الأصاية ، فكذلك الحب الصادق هو ذلك الذى يحاول أن ينسج لنفسه من خيوط (١٨ — فلسفة)

السأم ، والألم ، والصدفة ، والزمن ، والحياة المشتركة ، نسيجاً متيناً قوياً تسكون له روعة ما في الطبيعة من أشياء ، ويكون مثله كمثل النور ، والنظرة ، والابتسامة ، من حيث إقته لا يكف عن الظهور والاختفاء ! وليس الجمال على الوجه الصبح سوى ذلك التجدد المستمر الذى يربنا محبياً المحبوب وكأنما هو الطلعة البهية التى تشرق علينا لأول مرة ! وكذلك لا قيمة للنظرة أو الابتسامة إلا إذا بدت فى كل مرة جديدة نضرة ، وكأنما هى تحمل فى كل آن معنى ، وتبرز فى كل مناسبة سحراً لم يكن فى الحسبان . وهكذا الحال بالنسبة إلى الحب : فإن الحب الحقيقى يرى فى محبوبه كل يوم مخلوقاً جديداً ، وإن كان هو بعينه ذلك المخلوق الذى أولع بحبه يوماً . وكثيراً ما تنجى أحداث الحياة ، وأزماتها ، ومصاعبها ، وتجاربها ، وخبراتها ، وآلامها ، وآملها ، فتكون بمثابة الحصيلة المشتركة التى تغذى الحب ، وتقويه ، وتوثق من روابطه . وفى هذه الحالة يكون « الإيقاع المتصل » الذى سارت عليه عجلة الحياة — فى نظر العاشقين اللذين تقاسما حلو الحياة ومرها — بمثابة تعبير عن تلك « المشاركة » الطويلة التى جمعت بينهما فى علاقة شخصية موحدة هى علاقة ال « نحن »^(١) . ولكن هذا لا يمنعنا من أن نقرر أن فى أعماق كل حب ، لا بد بالضرورة من أن يكمن ضرب من ضروب التكرار الأبدى أو الرتابة العنيفة التى لا سبيل إلى القضاء عليها تماماً . وخير نموذج لهذا النوع من الحب حب جوليت درويه للشاعر فيكتور هيجو : فقد بقيت هذه المرأة العاشقة أسيرة لحبها ، لا عائلة لها ، ولا حرفة ، ولا ديانة ، ولا هواية ؛ وأمضت حوالى خمسين عاماً كتبت خلالها خطاباً واحداً بعينه عشرين ألف مرة ! ولم يكن أبناء فيكتور هيجو لجوليت درويه ، كما أن ابنها لم يكن ابناً له ، ومع ذلك فقد دامت علاقة الحب التى جمعت بينهما كل هذا الأمد الطويل من الزمن ، وكأنما هى ضرب من العبادة أو الإيمان ، أو الجنون ! ولم يكن فى حب درويه لهيجو أى تطور ،

(١) د. زكريا إبراهيم : « الزواج والاستقرار النفسى » مكتبة مصر ، ١٩٥٧ ،

أو إيقاع ، اللهم إلا إيقاع الغيرة ؛ ولولا امتزاج هذا الحب بالإعجاب ، لاستحال بلا شك إلى ضرب من الهداء !

ولكن إذا كنا نحن قد أدخلنا عنصر « الزمان » في حياة « الحب » ، فإننا سنجد لدى فيلسوف مثل جبريل مارسل رفضاً قاطعاً لفكرة تحول الحب (أو تغيره) ، لأن هذا المفكر يرى أن « المرء حين يحب كأننا ما حباً حقيقياً ، فإنه إنما يحبه في الله .^(١) » ومعنى هذا أنني حين أحب شخصاً ، فإنني أتجاوز ماهيته القابلية للتحديد ، لسكى أتوجه بحبي نحو ما هو « أبدى » في ذات هذا الشخص . فالحب يضع محبوبه فوق شتى الأحداث ، والأعراض ، والتقلبات ، والتغيرات ، فضلاً عن أنه يتخطى في حبه دائرة « الحكم » التي يمكن في نطاقها تصنيف المحبوب ، أو وصفه ، أو تحديده ، أو وضعه في قائمة . وعلى حين أن المعرفة الموضوعية تتجاهل كل « تعالٍ » أو « مفارقة » transcendane ، ترى الحب — فيما يقول مارسل — يؤمن بالتجدد المستمر للموجود ، ويعتقد أنه لا يمكن مطلقاً أن يضع شيئاً في عالم الحب الأبدى الخالد ! ولئن كان في وسع الأنا — من حيث إنه ذات مفكرة — أن يحكم على الأنت — من حيث هو موضوع لتلك الذات — إلا أننا يجب أن نتذكر دائماً أن « الأنا » حين يحكم على « الأنت » ، فإنه لا يحكم عليه إلا باعتباره « موضوعاً » ، أعنى في أفعاله . وأما حين يتعلق الحب بمحبوبه ، أعنى حين يحمله من موضوع إلى ذات ، فإنه عندئذ يكف عن إصدار أى حكم عليه . ولو أننا نساء لنا مع مارسل « من أين يستمد الحب تلك الجرأة التي تجعله يتخطى كل معرفة موضوعية ، لسكى يؤكد قيمة محبوبه فيما وراء كل نسبة وكل عرضية ؟ » ، كان ردّ الفيلسوف الفرنسي أن الحب يحمل في ذاته وساطة « الإلهي » . وهذا هو السبب في أن الحب يعلو على كل

(1) Gabriel Marcel : " Journal Métaphysique ", NRF., Gallimard, 1927, p. 158.

تأمل عقلي ، ويملك من القدرة ما يستطيع معه أن يؤكد القيمة المطلقة للكائن المحبوب ، بأن يرقى به إلى المستوى الإلهي الذي يتعالى فوق كل حكم . وحين يجب الإنسان موجوداً آخر ، فإنه يتعلق بكائن فريد من نوعه ، إن لم نقل بأن حبه نفسه لا ينصب إلا على ذلك الجانب الإلهي (أو العنصر الفائق للطبيعة) من وجود هذا الكائن المحبوب . فنحن نحب « الآخر » من حيث هو سائل الله ، أو ربيب الألوهية ، وهذا الحب إنما يتم « في الله » نفسه . وما دامت الموجودات البشرية إنما تشارك في الله ، فإنها تند مثله عن كل حكم . ولكن المهم في الحب — فيما يقول جبريل مارسيل — أنه يفات من أسر الصيرورة ، ويخرج على قيود الزمان ، بدليل أنني إذا أحببت شخصاً ، فإنني سوف أحبه في المستقبل ، مهما كان من أمر أفعاله أو تصرفاته . حقا إن هذه التصرفات قد ترضيني أو تغضبني ، كما أنها قد تروقي أو تسوئي ، ولكنها لن تكون كافية لتحطيم الرابطة التي تجمع بيننا ، كما أن عقوق الابن الضال لم يمنع أباه من محبته ومغفرته ، وكما أن خطيئة الرجل المذنب لا تمنع الله من حبه والإشفاق عليه . والواقع أنه إذا كان ثمة سر في الحب ، فإن هذا السر لا يمكن في موضوع الحب من حيث هو كذلك ، بل هو يمكن في نموذج العلاقة التي ينطوي عليها هذا الحب . ومهما حاول الحب أن يحصر مزايا المحبوب ، أو أن يعدد فضائله ، فإن من المؤكد أن عمالية جرد الصفات لن تجعل من الحب علاقة شفاقة في عينيه . . . وكما أنه لا معنى لأن أسائل نفسي : « لماذا كنت أنا من أنا ؟ » فإنه لا معنى أيضاً لأن أتساءل : « لماذا أحبك ؟ » وهكذا يخلص جبريل مارسيل إلى القول باستحالة تفسير الحب ، ومن ثم فإنه يرى أن للحب دلالة أونتولوجية تخرج به عن إطار الزمان ، لكي تندرج به في عالم الأبدية^(١) .

بيد أننا — وإن اتفقنا مع مارسيل على أن الحب ليس مجرد « ظاهرة » ،

(1) Roger Troisfontaines : La notion de présence chez Gabriel Marcel in « Existentialisme Chrétien. », Paris, Plon, 1947, pp. 248 — 249.

وأنه لا ينصب على « الآخر » من حيث هو « موضوع » ، بل من حيث هو « ذات » — إلا أننا لا نوافق على القول بأن كل حب حقيقى إنما هو حب « فى الله » . ولسنا ندرى على وجه الدقة ما الذى يعنيه مارسل بهذه العبارة ، اللهم إلا أن يكون مقصده هو أن الحب يستلزم بالضرورة وسطاً إلهياً أو أفقاً متعالياً يرقى إليه الحبان ، لسكى يتعلق أحدهما بالآخر من خلال تلك الرابطة العليا التى تجمع بينهما . ولكننا قد رأينا فيما سلف كيف أن للحب طابعاً تلقائياً مباشراً ، فلسنا نفهم لماذا يأبى بعض الفلاسفة إلا أن يقحموا الله كحد ثالث أو وسيط يدنو بالحب من المحبوب ! وأما ما يزعمه مارسل عن تعالى الحب على الزمان ، فإن أقل ما يمكن أن يقال فى الرد عليه هو أن تجربة الحب شاهدة — مع الأسف — على أن حياة الحبين لا تخلو من مواجهة ، وصراع ، وتحداً ، وتحول ، وتغير ، وتطور ، ونكوص ، وارتداد ، وتقدم ، وترق ، وحوار مستمر . فليس الحب اندماجاً فى عالم الأبدية ، أو تعالياً على حياة الديمومة والصورورة ، بل هو تعبير عن ذلك « الصراع الودى » الذى يتم بين « الأنا » و « الأنت » فى نطاق العالم والتاريخ والزمان . وحينما تستحيل « رابطة الحب » إلى « علاقة زوجية » ، فهنالك تصبح الصلة بين الأنا والأنت أكثر تعقداً ، وأشد تطوراً ، وأعمق تغيراً . والسبب فى ذلك أن شخصية كل من الزوجين تنضج بمرور الزمن ، وتتغير بتغير أعمار الحياة ، وتتأثر بعوامل خارجية عديدة كالخبرة والمهنة والسن . وتبعاً لذلك فإن الحب — فى نطاق الحياة الزوجية — لا يعنى تأمل الحب للمحبوب ، أو استغراق الأنا فى الأنت ، بل هو يعنى مواجهة الحب للمحبوب ، وتحدى الأنا للأنت ! ولهذا فإن رابطة الزوجية لا تعرف السكون أو السكينة أو الاستقرار السلبى ، بل هى تقوم على الحركة والنمو والفاعلية الإيجابية . وربما كانت الرابطة الزوجية هى أكبر دليل على الخطأ الفادح الذى يقع فيه البعض حين يتوهم أن الحب إنما يعنى بالضرورة انعدام كل صراع ^(١) .

(1) Erich Fromm : « Art of Loving », London, Unwin Books, 1962, pp. 74—75.

ولو أننا نظرنا إلى تطور « الحب » في نطاق « الحياة الزوجية » ، لوجدنا أن البعض قد ذهب إلى أنه لما كانت « قوى الحب » ذات كمية محدودة ، أو طاقة محصورة ، منذ البداية ، فإنه لا بد لهذا المستودع المحدود من أن ينخفض مستواه في حينه ، لكي لا يلبث أن يجف تماماً في خاتمة المطاف ! ولكن هناك آخرين قد ثاروا على تشبيه الحب الزوجي بمستودع آسن راكد ، لأنهم رأوا أن الصلة الزوجية القائمة على الحب الناضج المتكامل هي في الحقيقة أشبه ما تكون بينوع فائض دائم التدفق . وليس من السهل — بطبيعة الحال — أن نطابق حكماً عاماً على تطور الحب في نطاق الحياة الزوجية ، بحيث نجزم بأن الحب الزوجي في نمو وتزايد مستمرين ، أو نقطع بأن هذا الحب لا بد من أن يضعف ويتناقص على مر السنين . ولكننا لا بد من أن نمتدح منذ البداية بأن حب الرجل لزوجته هو حب متغير متطور ، فهو لا بد من أن يخضع لدورة الزمان ، وهو لا بد من أن ينضج ويترقى كالكائن الحي سواء بسواء . والمرأة — من هذه الناحية — قد تكون أكثر تغيراً من الرجل : فإن اتصالها بدورة الزمان أوثق وأعمق ، لدرجة أنها تتغير من الصباح إلى المساء ! والواقع أن مجتمع الحب أكثر تعرضاً للتحويلات والانقلابات من أي مجتمع آخر . وقد تكون الصداقة أقل عرضة للتغير من الحب : فإن صديقك حين يهرم أو يشيخ ، لن يكون لهذا السبب أعجز عن أن يقدم لك المساعدة أو المعونة ، وأما المرأة العجوز والمرأة الشابة ، فإنهما لا تقدمان لك نوعاً واحداً بعينه من الحب ! هذا إلى أن الرجل والمرأة لا يمكن أن يكونا مطلقاً في نفس المرحلة من مراحل تطورها ، أو في نفس الدرجة من درجات الإيقاع النفسى . وليس من شك في أن اختلاف « سرعة الحياة » بالنسبة إلى الرجل عنها بالنسبة إلى المرأة كثيراً ما يجعل الواحد منهما عاجزاً عن اللحاق بالآخر ! وحتى حين يظهر الطفل أو « الموجود الثالث » ، في حياة الزوجين ، فإن دلالاته النفسية لا تكون واحدة بالنسبة إلى كل منهما . وسواء أكان الزوجان قد أرادا الطفل ، أم كان

ظهوره سابقاً لأوانه ، أى من قبيل الصدفة ، فإن الملاحظ في كلتا الحالتين أن ظهور الطفل في نطاق العائلة يحدث تصدعاً أو على الأقل مفاجأة في حياة الرجل والمرأة . ولئن كان من النادر أن ترى المرأة في الطفل غريباً أو دخيلاً قد اقتحم عليها وجودها ، فإنه ليس من النادر أن نجد لدى الرجل شعوراً بالدهشة أو الاستغراب بإزاء «الطفل» ، وكأنما هو كائن غريب لاعلاقة له به ! وهكذا يجيء «الطفل» فيحطم تلك الدائرة السحرية التي كان الحب يودلو استطاع أن يبقى منحصراً في داخلها أبد الدهر ! «وليس الطفل - كما يقول موريس بلوندل - هو الحب ، بل هو ثمرة الحب ؛ فهو إذن شاهد على قوة الحب وضعفه في وقت واحد : لأنه يدل على أن الوحدة المطلقة لم تعد كما كانت ، وأن هذا «الثالث» الذي جاء نختم على حب الوالدين ، قد أحل «السكرتة» محل «الوحدة» . ومن هنا فإن «المهد» هو «القبر» الذي تودع فيه تلك الوحدة^(١) . . . ولكن مولد الطفل هو مشرق فجر جديد في حياة الزوجين : لأنه يوسع من دائرة الأسرة ، فيجمعها «ثلاثية» triade بعد أن كانت «ثنائية» dyade . وعندئذ لا يستطيع الزوجان أن يبقيا مجرد محبين يحيا الواحد منها للآخر فحسب ، بل تنشقت عاطفتها الزوجية ، لكي لا تلبث أن تعود فتلتقي عند رأس الطفل . وبعد أن كانت هناك «نحن» ثنائية تتألف من تلاقى جبهما المتبادل ، تظهر في الأفق «نحن» ثلاثية تتألف من تلاقى عاطفتين متوازيتين عند ذلك «الحد الثالث» الذي يوطئ بينهما . وهذا ما عبر عنه جان جيتون بقوله : إن «الحب لا يجيأ إلا حين يتحاب الطرفان في شخص ثالث»^(٢) ، ولكن ظهور الطفل في حياة الزوجين قد يعنى أيضاً تباعد القطبين الأساسيين للحب ، إذ لا يعود الواحد منهما يلقى من الآخر سوى المعاملة العادية التي قد تحمل شيئاً من عدم الاكتراث . إن لم نقل من العداوة في بعض الأحيان . . .

(1) M. Blondel : «L'Action», t. II., Paris, Alcan, 1937, p. 264.

(2) J. Guilton : «L'Amour Humain.», Aubier, 1948, p. 134.

ولكن ، ألا يستطيع الحب أن يحيا مستغنيا عن الزواج ؟ بل ألا يذهب البعض إلى أن ماهية الحب تتعارض في جوهرها مع ماهية الزواج ؟ . . هنا نلاحظ أن الكثيرين قد ذهبوا إلى القول بوجود بؤن شاسع بين « الحب » و « الزواج » ، بدليل أن الرابطة الزوجية كثيرا ما تكون هي الكفيلة بالقضاء على سورة الحب ، فضلا عن أن تبعات الحياة الزوجية نفسها تقضى على كل ما في الحب من تلقائية . وأصحاب هذا الرأي يؤكّدون أن مشاهير العشاق قد بقوا أحياء خارج نطاق الحياة الزوجية ، كما أن أعظم الأبطال والعباقرة والقديسين قد رفضوا أن يقيدوا أنفسهم بمثل هذه الرابطة . وعلى الرغم من أن الكنيسة المسيحية قد جعلت من الزواج سرا مقدسا ، أو على الأقل نظاما اجتماعيا معترفا به ، إلا أنها مع ذلك قد جعلت من الحب الإلهي شيئا أعظم من الزواج . ونحن نعرف كيف أعلى القديس بولس من شأن حياة الخدمة الدينية وكيف ذهب إلى أنها أسمى بكثير من الحياة الزوجية . وقد صور لنا كيركجارد ذلك التناقض الأبدى الذي يقع الزواج ضحية له ، فقال : إن الخضم اللدود للحب إنما هو الزواج ! والسبب في ذلك أولاً أن عاطفة المشاركة التي تنشأ بين الرجل والمرأة لا بد من أن تضعف تحت تأثير الحياة العادية الرتيبة ، واستحالة تحقيق التوافق بين حياتين روحيتين غير متكافئتين ، وعدم تساوى الطرفين المشتركين (بحيث لا يستوعب أحدهما الآخر) . والواقع أن المرأة — في نظر كيركجارد — هي الأنانية المشخصة ، فهي معمولة للقضاء على حياة الرجل الروحية . وأما الرجل فإنه لا يصبح « أنانيا » إلا حين يقترن بالمرأة ! وإذا كانت المسيحية قد انتقصت من قدر الزواج ، فذلك لأنه يمثل انحطاطاً بالنسبة إلى الرجل : إذ يضطره إلى تلوّث حياته بحياة الجنس الآخر . . . ولما كانت المرأة مرتبطة بالحسوس ، فإنها تجذب الرجل نحو العالم السفلي ، لكي تجعل منه مجرد العوبة في يد شيطان اللذة ! وهذا هو السبب في أن « الزواج » قد بقى دائماً في نظر المفكر ، والعبري ، ورجل الدين ، بمثابة « خطيئة كبرى » ! وإنه لمن النادر تماماً أن يثمر

الرجل على امرأة تساعده على أن يظل مخلصاً لذاته ، فإن مثل هذا الفعل لهو مضاد تماماً لطبيعة المرأة . وبمجرد ما تحمل محل عذراء الحب الأول ، وامرأة ليلة الزفاف ، تلك الشريكة الدائمة التي تقاسم زوجها كل شيء ، فهناك لا بد من أن يستحيل الرجل إلى ضحية ! وكما أن هناك حشرة معروفة تلتهم دماغ الذكر على أثر انتهائه من العملية الجنسية ، فإن المرأة أيضاً - فيما يقول كيركجارد - تلتهم رجلها بمجرد ما يصبح زوجها لها ! ولو أننا نظرنا إلى الزواج - من وجهة نظر فلسفية - لوجدنا أنه يمرض أهله لخطر الرتابة والتكرار والاطراد المطلق والألفة الشاملة والتداني المستمر ، في حين أن هذه جميعاً لا تتلاءم مع الحب ، الذي لا يحيا إلا في جو حافل بالمغامرات والغزوات والمفاجآت ! وإذن فإن ما في الزواج من شقاء إنما يرجع إلى أنه يقرب منا الثمرة المشتهية ، فلا يترك لنا الفرصة لأن نتحرق شوقاً إليها ، في حين أننا نلاحظ في الحب الرومانتيكي مثلاً أن الفارس كان يجاهد عشرات السنين في سبيل الحصول على قبلة واحدة ، قبلة لم يكن ليستطيع مع ذلك أن يظفر بها !

وفضلاً عن ذلك فإن كيركجارد يرى أن هناك تعارضاً جوهرياً بين « الحب » و « الواجب » ؛ وهو يروى لنا في هذا الصدد قصة تلك القبيلة التي التقى بها اليسوعيون في بارجواي ، فكانوا يجدون أنفسهم مضطرين إلى قرع أجراس في منتصف الليل ، من أجل تذكير الأزواج بواجباتهم الزوجية ! . . . وليس من شك في أن هذه الصورة لا تمثل الوضع الطبيعي للزواج : فإن المجتمع حين أحال الحب إلى تكليف أو إلزام ، قد قضى على ماهيته بإعتباره عاطفة تلقائية . وهذا ما نرى في الإنسان روح الغواية ، فجعله ينصرف عن قيود الحياة الزوجية ، لكي يعزف إلى حياة المتعة والحرية ، ولكن ريب الغواية سرعان ما يتحقق من أنه لن يستطيع مع ذلك أن يظفر بما ينشده ، ما دام من المستحيل عليه أن يخلع ضرباً من الاستمرار أو الدوام على تلك اللحظة العابرة التي استمتع فيها بنشوة الحب . ومن هنا فإن الغاوي séducteur ما يكاد ينتهي من ليالته الحمراء ،

حتى يصيح قائلاً : « إن كل شيء قد انتهى بيننا ، ولست أريد أن أراها بعد اليوم ! أجل ، فإن الفتاة ضعيفة بطبيعتها ، وهي حين تكون قد أعطت كل شيء ، فإنها تكون عندئذ قد فقدت كل شيء ! » . وهكذا نرى أن جزاء الغاوى أنه يجد نفسه عاجزاً عن تحقيق الاستمرار لتلك اللحظة الغرامية الخالفة ، ومن ثم فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى تكرار تجربته الرتيبة بشكل قد يكون أدعى إلى السأم والإعياء مما هو الحال في الزواج . والظاهر أن السبب في حمة كيركجارد على الزواج هو أنه كان يمزج من الديمومة ، والزمان ، والتاريخ ، فكان لا بد له بالضرورة من أن يثور على نظام يستند في جوهره إلى العادة ، والألفة ، والتكرار ، وتبعاً لذلك فإن ثورة كيركجارد على « الحب الزوجي » إنما هي مجرد مظهر لثورته على خصم الإنسان الأول ، ألا وهو الزمان ! ولكننا لا نستطيع أن نتصور حباً بدون تاريخ ، فإن من شأن كل تجربة إنسانية أن تتطور في الزمان ، وليس « الزواج » سوى الإطار الاجتماعي أو البشري الذي تندرج فيه تجربة الحب لكي تكسب صبغة إنسانية . وهكذا نخلص إلى القول — مع جان جيتون — بأن « نظام الزواج هو الذي يحول بين الحب وبين التثنت في اللانهائية الزائفة للآن l'instant ، وبذلك يجسمه في صميم الديمومة البشرية^(١) » و يبقى علينا بعد ذلك أن نسأل: هل يكون السبب في فشل الحب — كما وقع في ظن كيركجارد — هو « روتين » الحياة الزوجية ؟ أو بعبارة أخرى هل نحمل نظام الزواج مسئولية تحطيم العلاقة العاطفية التي تنشأ في أحضان الحب ؟ وإذا صح هذا ، فهل ينجح باستمرار كل حب حر لا يقيد نفسه بقيود الزواج ؟ أم هل نقول — مع البعض — بأن الفشل هو الكلمة النهائية في كل دراما عاطفية ، وأن الموت حق على كل حب ، كما هو حق على كل حي ؟ تلك هي المشكلة التي سيكون علينا أن نواجهها في الفصل الأخير من هذا الكتاب ، حتى نستكمل بها دراستنا لأطوار الحب .

(1) Cf. Jean Guilton : « L'Amour Humain », p. 135.

الفصل الثاني عشر

موت المحب

قد يعجب القارئ حين يرانا الآن نتحدث عن « موت الحب » ، فإننا نذكر جميعاً مقالة أرسطو الخالدة : « إن حباً أمكن يوماً أن ينتهي لم يكن في يوم ما من الأيام حباً حقيقياً » . ونحن نعرف كيف يميل الشعراء عادة إلى الحديث عن خلود الحب ، وكيف يصف لنا الفلاسفة عادة تلك القدرة الإبداعية الخلاقة التي ينطوى عليها الحب . وها هو جبريل مارسل يربط الحب بالانتصار على الموت ، فيقول على لسان إحدى الشخصيات في رواية له : « إن من يجب شخصاً فكأنما هو يقول له : إنك لا يمكن مطلقاً أن تموت بالنسبة إلى » ! ومعنى هذا أن الكائن المحبوب لا يمكن أن يكون غائباً ، بل هو حاضر دائماً أبداً بالنسبة إلى تلك الذات المحبة التي ارتبطت به . وما دام الجو الروحي الأوحد الذي يمكن أن تنفس فيه النفس الإنسانية إنما هو جو « المحبة » فإنه لا بد لكل ذات أن تكتسب في هذا الوسط الروحي قيمة أنطولوجية لا سبيل إلى تعويضها أو استبدالها أو الاستعاضة عنها بغيرها . وهذا هو السبب في أن جبريل مارسل يرى في الحب أعمق صورة من صور الانتصار على الموت ، لأن تلك الـ « نحن » التي تكونت من ارتباط « الأنا » بالـ « أنت » إنما هي حضرة قوية خالدة هيئات لأية قوة تجريبية أن تقضى عليها أو أن تطيح بها^(١) . .

يبد أننا لو هبطنا من علياء هذه التأملات الميتافيزيقية الرائعة إلى دنيا التجربة الإنسانية الواقعية (بضعفها وقصورها وعرثاتها ونقائصها ومتناقضاتها) ، لوجدنا

(١) ذكر يا إبراهيم : « تأملات وجردية » ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٢ ،

مع الأسف أن العلاقة بين « الأنا » و « الأنت » كثيراً ما تستحيل بعد حين من الزمان إلى مجرد علاقة بين « ذات » و « شيء » . ومهما كان من أمر تلك التصورات المثالية التي يحاول أصحابها أن يصوروا لنا الحب بصورة العلاقة الخالدة التي تدمجنا في عالم الأبدية ، فإن خبرتنا الواقعية تدلنا بكل وضوح على أننا نحيا في الزمان ، وأن حينا هو الآخر لا بد من أن يجد نفسه مندجماً في عالم التجربة ، لكي يحيا على أزمات الحياة اليومية العادية . ومهما كان من أمر ذلك القسم الذي يأخذ بمقتضاه الحب عهداً على نفسه بأن يظل مخلصاً إلى الأبد ، فإن التجربة شاهدة مع الأسف على أن المحبين قلما يصونون العهد ، وأن هذا الحب الأبدى الذي يتحدثون عنه قلما يزيد عن عمر الزهور ! ولسنا نغنى أن « الوفاء » بالضرورة « معدوم » ، أو أن « الحب » لا بد قطعاً من أن يكون ضرباً من الزيف أو الكذب أو الخداع ، وإنما نحن نغنى أن المحبين قلما يستطيعان أن يبقيا طويلاً فوق قمة الحب الشاخنة ، لأن البقاء فوق الذرى العالية — كما سبق لنا القول — لا بد من أن يلعب برأس المرء فيصيدها بالدوار ! وهذا هو السبب في أن معجزة الحب الكبرى كثيراً ما تحيب ، لكي يستيقظ شعور الحب اليأس أو الخدوع على تلك الحقيقة الأليمة المرة ، ألا وهي أن الإله الذي كان يتعبد له ليس إلا مخلوقاً بشرياً تافهاً ! وهذا ما عبّرت عنه سيمون دي بوفوار بقولها : « إنه ليس أقسى على نفس المرأة العاشقة من أن تكتشف أخطاء ذلك الوثن الأكبر الذي كانت تتعبد له ، دون أن تفتن إلى تفاهته⁽¹⁾ » .

والواقع أن من سمات الحب — كما لاحظنا فيما سلف — أنه يفض الطرف عن صفات الحبوب السطحية ، لكي يتجه ببصره نحو النواة العميقة لشخصية هذا الحبوب . وهذا هو السبب في أن الحب قد لا يفتن — في مرحلة الإغراء —

(1) Simone de Beauvoir : «The Second Sex.» London, A Four Square Book, 1962, p. 386.

إلى عيوب حبيبه ، إن لم نقل بأنه قد يرى في هذه العيوب نفسها محاسن ! ولكن بمجرد ما تنقضى هذه المرحلة الأولية ، لكى تجيء على أعقابها حياة المشاركة المستمرة ، فإن هذه العيوب سرعان ما تطفى على باقى ما فى الشخصية من محاسن ، لكى تستأثر وحدها باهتمام الحب ، وكأنما هى حقائق جديدة يكتشفها للمرة الأولى فى شخص محبوبه ! وهنا قد تكتشف المرأة — مثلاً — أنها قد أساءت الاختيار ، أو قد تظن أن الرجل الذى تحبه قد تغير ، أو هى قد تعجب كيف استطاعت يوماً أن تحب مثل هذا المخلوق التافه ! وحينما يتداعى الضم الأكبر الذى كانت تدين له المرأة بالإعجاب ، أو حينما يهبط « الإله » من علياء سمائه إلى دنيا الناس ، لكى يصبح مجرد انسان ناقص كغيره من بنى البشر ، فهناك قد تصيح المرأة فى وجوه الرجال قائلة : « يالكم من مخلوقات بشرية مسكينة أيها الرجال ! إننا نظنكم عمالقة ولكنكم لستم سوى أقزام » ! وهذه الصيحة التى تتردد على ألسنة الكثيرات من النساء المخدوعات إنما هى مجرد تعبير عن فشل المرأة فى الحب ، وكأنما هى تنتظر منه كل شىء ، فلا تكاد تظفر منه بشىء ! ولما كان « الحب » يعنى فى العادة بالنسبة إلى للمرأة أكثر مما يعنى فى نظر الرجل ، فليس بدعاً أن نرى خيبة أمل النساء فى الحب أكثر من خيبة أمل الرجال ! وقد وصفت لنا الروائية الفرنسية الشهيرة كولييت Colette هذا الإحساس الأليم الذى يمتور نفس المرأة حين تكتشف تفاهة الرجل الذى أحبتة ، فبينت لنا كيف أن المرأة لا يمكن أن تبقى على حباها لرجل فقدت إعجابها به ، أو استحبال فى نظرها إلى مجرد قزم قبيح ، بعد أن كان بطلاً جديراً بالإعجاب ! وربما كانت خيبة المرأة هنا أشد هولاً وقسوة من خيبة الطفل الذى يرى نفوذ والده وقد تداعى : لأن المرأة هى التى اختارت بإرادتها ذلك المخلوق الذى وهبت له كل وجودها ، فى حين أن الطفل غير مسئول عن الرابطة التى تجمع بينه وبين والده (١) . . .

(1) Cf. Oswald Schwarz : «The Psychology of Sex.», London, Penguin Books, 1953, (Ch. VII, On love), p. 111.

وأما بالنسبة إلى الرجل ، فإن الفشل في الحب قد يكون راجعاً إلى عجزه عن الاستقرار ، ورغبته الحادة في التغيير ، ونزوعه القوي نحو التنقل . وعلى حين أن المرأة هي أشبه ما تكون بالنبات أو — كما يقول بشلار Bachelard — بالماء والتراب ، نجد أن الرجل هو أشبه ما يكون بالنار أو الهواء . ونحن نعرف كيف أن التربة تمثل الاستقرار والثبات ، في حين أن النار تمثل الحركة والاندفاع ، فليس بدعاً أن نرى التناقض يَسِمُ بطابعه منذ البداية كل علاقة تنشأ بين المرأة والرجل . والواقع أن المرأة هي أشبه ما تكون بالزهرة أو النبات ، في حين أن الرجل هو أشبه ما يكون بالحيوان ، والنبات — كما نعلم — يتصف بالاستقرار والتأصل في التربة ، في حين أن الحيوان يمشق التنقل ويهوى الحركة . وحينما يقترن الرجل بالمرأة ، فإن هذا الاقتران يمثل منذ البداية « علاقة مزدوجة » تقوم على التناقض : لأنه يؤلف بين الطبيعة النباتية التي تتصف بالهدوء والسكينة وحب الاستقرار ، والطبيعة الحيوانية التي تتصف بالحركة والتنقل والميل إلى الاقتناص . وهذا ما حدا بالبعض إلى القول بأن المرأة تعبر عن حَضْرَة « الأبدية » في الزمان ، بينما يعبر الرجل عن التاريخ والزمان والصريرة المستمرة . فهل من عجب بعد ذلك في أن ينشأ خلاف بين ذلك الموجود الذي هو في صميمه « طبيعة » ، وذلك الموجود الآخر الذي هو في جوهره « فعل » ؟

ولكن ، أليس في وسعنا أن نخفف من غلواء هذا التناقض المزعوم بين الجنسين ، بحيث نقول مع سيمون دى بوفوار : إن المرأة إنسان قبل أن تكون أنثى ، كما أن الرجل إنسان قبل أن يكون ذكراً ؟ وحتى لو سلمنا بأن المرأة هي « الطبيعة » ، والرجل هو « الفعل » ، أفليس في وسعنا أن نقول أيضاً إن للطبيعة فعلها ، كما أن للفعل طبيعته ؟ ألا يمكننا أن نوافق كاتب هذه السطور على ما قاله في موضع آخر حين كتب يقول : « إنهم يقولون إن الرجل هو « القوة » ، والمرأة

هي « الجمال » ، ولكن ، أليس للقوة جمالها ، كما أن للجمال قوته^(١) ؟ ... حسناً ولكن هل يكون معنى هذا أن نسلم مع البعض بأن دلالة « الحب » واحدة بالنسبة إلى كل من الرجل والمرأة ؟ ... يبدو لنا هنا أن السر في فشل الحب — بالنسبة إلى الرجل — هو أنه قلما يملق من الأهمية على الحب قدر ما تعلق عليه المرأة . ولسنا نعنى بذلك أن ليس للحب من أهمية بالنسبة إلى الرجل : فإننا نعرف كيف أن تاريخ الإنسانية حافل بأقاصيص الحب التي كان مشاهيرها من الرجال . ولكننا نعتقد مع ذلك أن الرجل قلما يحمي للحب كما تحمي له المرأة ، فضلاً عن أنه قلما يضع « الحب » في المحل الأول من حياته كما تفعل المرأة . حقاً إننا نعرف قصة العالم الفرنسي الكبير « لابلاس » Laplace الذي لام — عندما حضرته الوفاة — أصدقاءه الذين أرادوا تعزيتته بشهرة كتبه واكتشافاته ، فقال لهم أسفاً « إن هذه الأمور ليست كل شيء في الحياة » فلما ساءلوه : « وإذن ماهو أهم شيء في الحياة ؟ » أجابهم لابلاس — وهو في النزاع الأخير — بقوله : « إنه الحب^(٢) » ! أجل إننا نعرف هذه القصة ، ولكننا نعرف أيضاً آلاف الرجال ممن كانوا يضعون في المحل الأول من حياتهم « العمل » لا « الحب » ! وكثيراً ما يكون عجز المرأة عن التكيف مع الرجل راجعاً إلى ضيقها بأسلوب الرجل في السلوك ، حين تراه يؤثر عليها عمله أو إنتاجه أو مهنته ، في حين أنها هي تريد أن تكون منزلتها عنده فوق أي اعتبار آخر !

بيد أن هذا لا يمنعنا من الاعتراف بأن من بين النساء الناضجات فئة عاقلة طالما استطاعت الواحدة منهن أن توطن نفسها على قبول وضعها في حياة الرجل باعتبارها في المحل الثاني بعد عمله ! وهذا مثلاً ما استطاعت مدام دي مانتنون

(١) زكريا إبراهيم : « سيكولوجية المرأة » ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٧ ،

ص ١٦٨ .

٢١ ول ديورانت : « مباحث الطفلة » ، ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الاحواني ، الجزء

الأول ، ص ١٧٧ .

Mme. de Maintenon أن تفعله مع الملك لويس الرابع عشر : فقد كانت تشاركه أعماله ومشروعاته ، وكان الملك نفسه يستقدم وزراءه في مكتبها ، ويناقشهم على مسمع منها ، دون أن تنبس ببنت شفة . وعندما كان الملك يستطلعها الرأي ، كانت تجيبه بكل حكمة وحصافة ، دون أن تفرض نفسها عليه ، ودون أن توحى إليه بأنها تتدخل في شؤونه . وليس من شك في أن هذا المسلك إنما يدل على أن المرأة الحكيمة هي تلك التي تدرك أن « الحب » لا يمكن أن يكون كل شيء في حياة الرجل ، وأنه لا بد لها من أن تشارك زوجها طموحه قبل أن تقاسمه بيته . وقد سجل لنا التاريخ قصة حب هلويز لأبيلا ، وكيف أنها كانت تغار على مجده أكثر مما كان هو نفسه يغار على هذا المجد ! والظاهر أن ضيق الرجل بالمرأة — في كثير من الأحيان — إنما يرجع إلى شعوره بأنها مخلوق زائد عن الحاجة de trop بالنسبة إليه ، خصوصاً عندما يجيء الطموح فينسيه كل إحساس بالحاجة إلى الحنان والحدب والرعاية ! ومن هنا فقد انحصر فن الكثيرات من العاشقات في إشعار الرجل بأنه في حاجة إليهن ، وأنهن منه بمثابة الملهيات ، أو أنه يدين لهن بكل ما أحرز في الحياة من نجاح . وقد وقع هذا الإيحاء من الرجل موقعه ، فأصبح هو نفسه يقول « إن وراء كل نجاح امرأة » ، وصار « الحب » في نظر الكثير من الرجال شرطاً أساسياً للنجاح ! وأما في لحظات الفشل ، فلقد استطاعت المرأة أن تقنع الرجل بأنه أشد احتياجاً إليها في هذه الحالة منه في أية حالة أخرى ، لأنها هي التي تكمكف دموعه ، وتقف إلى جواره معزية ومواسية ، وتحاول أن تعيد إلى نفسه ثقته بنفسه وإيمانه بالمستقبل . فكيف لا تكون المرأة هي كل شيء في حياة الرجل ، وهي ساعده الأيمن ، ورفيقه الوفي ، وشريكه المعين في السراء والضراء على السواء ؟

ولكن دراما الجنسين لم تتوقف عند هذا الحد ، فما كان لذلك الوجود الحارب المتنقل ، أن يقنع بحياة السلم والاستقرار ، وهو الذي تصور « الحب »

نفسه على أنه « حرب » يحقق فيها بعض الانتصارات ، أو « مخاطرة » يظفر من ورأيها ببعض « المفاجآت » ! ومن هنا فقد ظهر « الصراع » بين الجنسين حول مشكلة « الوفاء » : فراحت المرأة تقيّد الرجل بكلمته ، وتلزّمه باحترام وعده ، وتعلق عليه أبواب مسكنهما الزوجي ، بينما راح الرجل يتحين الفرص للتخلّص من كلمته ، ويصطنع العاذير للإخلال بوعده ، ويخترع الأسباب للخروج من معقل الزوجية ! ولا غرو ، فإن الحب في نظر المرأة إنما يعنى السعادة ، والاستقرار ، والألفة ، والحياة اليومية الاعتيادية ، في حين أنه يعنى في نظر الرجل اللذة الخاطفة ، والتنقل ، والشهوة ، والاستمتاع العابر السريع . والواقع أن حقيقة الرجل إنما هي حقيقة ديناميكية ، أو هي إرادة متقلبة لا تعرف الوفاء ، فليس بدعاً أن نراه يعشق بسرعة ، ويهجر بسرعة ، في حين أن المرأة لا تحب إلا بعد لأى ، ولا تتخلى عن حبها إلا بصعوبة كبرى . وربما كانت خير صورة كاريكاتورية تمثل حب الرجل هي صورة دون جوان الذى كان الحب عنده مجرد حى عاطفية متقلبة ، أو مجرد سلسلة من الحملات الوجدانية التي لا بد فيها من تحقيق بعض الانتصارات ! وهذا ما استطاعت المرأة بسليقتها أن تفتن إليه ، فإنها لتقضى جانباً كبيراً من وقتها في التساؤل عما يفعله ذلك الشريك المتقلب المتلون : « فيم يفكر ؟ ولماذا هو هائم شارد البال ؟ وما الذى يتأهب لعمله ؟ وأية مخاطرة تراه يستعد للقيام بها ؟ وإلى أين تراه ذاهب ؟ » . أجل ، فإن « السر » الذى يقلق بال المرأة في الرجل ، إنما هو هذا الهوى الجامح المتقلب الذى يجعل منه باستمرار في نظرها ذلك المخلوق « الغائب » حتى في حضوره !

وأما بالنسبة إلى الرجل ، فإن للمرأة تمثل ذلك السحر الخطير الذى يجذب من بعيد ، ويعمل دون أن ينتقل من مكانه ، ويؤثر عن طريق الغواية والإغراء ! ومن هنا فإن برنارد شو على حق حين يقول إن المرأة لا تنتقل إلى الرجل ، اللهم إلا كما تنتقل الفريسة إلى العنكبوت الذى ينقضّ عليها فيأسرها في خيوطه !
(١٩ - فلفة)

والرجل يعرف أن قوة المرأة في ضعفها ، ولكنه يخشى أسلحة المرأة لأنه يعرف أنها جمالها ، وسحرها ، وحنانها ، ودموعها ، وحسراتها ، وكلماتها المعسولة ! وتنسج المرأة للرجل خيوطاً تقتنصه في شباكها ، فلا يجد الرجل مندوحة من أن يمشى إلى الأثر برجليه ، لأنه يظن أن « الأميرة الساحرة » لا يمكن أن تعدّ له إلا « العش الهانئ السعيد » ، أو « القصر الساحر الشعري » ! ولكنه ما يكاد يستقر بمسكنه الجديد ، حتى يحن إلى حياة التجول والتنقل والصيد والتنصص ، فلا يلبث أن يبتدع المآذير للخروج إلى عالم الحر الطليق ! وينطلق الرجل إلى عالمه الرحب الواسع ، فيحن من جديد إلى أسره الزوجي الضيق ، وكأن لسان حاله يقول مع أوفيد Ovide :

« إننى لا أستطيع أن أعيش معها ، ولكننى أيضاً لا أستطيع أن أعيش بدونها ! » : « Nec sine te nec tecum vivere Possum ! » وما يكاد يستقر به المقام من جديد مع شريكة حياته التى تمثل فى نظره « المستحيل الضرورى » l'impossible — nécessaire ، حتى يسعى جاهداً فى سبيل الخلاص منها والنأى عنها ! . . وهكذا دواليك : من الوجود معها إلى الوجود بدونها إلى الوجود معها ، وهلم جرا . وتتفنن المرأة فى استبقاء شريكها المخاطر المحارب ، فتقيم له الولائم ، وتشرب نخب انتصاراته ، وتسكره بنحمر سحرها وجمالها ؛ ولكن ما تكاد أضواء الولائم تنطفىء ، وما تكاد الرأس التى لعبت بها نشوة الحب أن تفيق ، حتى يستيقظ الرجل على الحقيقة الأليمة ليجد نفسه أسيراً بين يدي بنلوب Pénélope المملة الرتيبة ! ويحن الرجل مرة أخرى إلى مخاطر الأسفار والحروب والمغامرات ، فيودّع حياة الأمن والاستقرار والسكينة ، لكي يشد حياة المخاطرة والحركة والصراع . وماذا عسى أن تكون الحرب فى الحقيقة إن لم تكن تلك الإباحية الكبرى التى اخترعها رجال استطاعوا أخيراً أن يتخلصوا من زوجاتهم أو شريكات حياتهم ⁽¹⁾ ؟ » .

(1) V. Jankélévitch : « Le masculin et le féminin » ; article dans « Deucalion », Cahiers de Philosophie, No. 1., 1946, p. 182.

بيد أن الحياة لا يمكن أن تكون كلها حرباً ، والمعاصر الجريء نفسه لا بد من أن يعود فيشتاق إلى المخلوق الذي يستمتع معه بأيام السلم العذبة الحلوة ! وهكذا ترتد « القوة » إلى « الجمال » ، لكي تحيا معه تحت سقف واحد ، ولكنها عندئذ سرعان ما تتحقق من أن هذه الحياة المشتركة لن تكون إلا مأزقاً هيات للقوى (رغم قوته) أن يجده مخرجاً منها ! ومهما أقدم الرجل على الزواج عن طيب خاطر ، أو بحض إرادته ، فإنه سرعان ما يتحقق من أن الإرادة قد تستطيع كل شيء اللهم إلا أن تلغى من الوجود ما حققته ، وبالتالي فإنه هيات للمخاطر الجريء أن يعود مرة أخرى إلى الوراء لكي يمحو آثار العهد الذي قطعه على نفسه ! وليس « الوفاء » سوى ذلك التصميم الذي يجعل من المستحيل على المرء أن يرجع القهقري لكي يلغى الماضي ! وهكذا تنتظم كل حياة الرجل حول ذلك « القسم » الذي تفوه به في لحظة خاطفة ، لكي تجد نفسها مدفوعة دائماً إلى الأمام في نفس اتجاه الصيرورة . ومنذ تلك اللحظة تصبح هذه الحياة ملكاً لذلك المخلوق الذي سجّل على الرجل كل وعوده ، وكأنما هو قد فتح كتاب « الأبدية » لكي يُسَطّر بأحرف خالدة تلك الكلمات المتلغمة التي نطق بها شريكه الثمل في لحظات نشوته ! حقاً لقد كان في استطاعة الرجل أن يقول « لا » ، ولكنه بمجرد ما نطق بكلمة « نعم » ، فقد أصبح لزاماً عليه أن يضمن لنفسه (وللآخر) الانتصار على ما قد يقوم في نفسه من مشاعر النفور أو التقزز أو التحول أو السأم ! ولكن السأم — مع الأسف — شعور طبيعي ، وهذا الشخص الغريب الذي تعلقت به لأنني وجدت فيه سحر « المجهول » ، سرعان ما يصبح بالنسبة إلى أقرب المقربين ، وعندئذ لا ألبث أن أضيّق به وأثور عليه ! وينظر الرجل إلى قوته فيدرك أنه لا مفر له من أحد أمرين : لأنه إما أن يبقى حراً متحرراً من كل قيد ، وفي هذه الحالة لا بد له من أن يظل قاصراً عاجزاً ، وإما أن يمارس قدرته بأن « يلتزم » ويأخذ على نفسه عهداً ، وفي هذه الحالة لا بد له من أن يصبح أسيراً مستعبداً . فلا بأس إذن

من أن يوغل في طريق الالتزام لكي يمارس قوته ويحقق إرادته : فإنه لمن الخير للرجل أن « يريد » ، حتى ولو أدى به الأمر إلى الوقوع في الشرك الذي نصبته له المرأة ، أو الذي نصبه هو لنفسه بوفائه لها !

بيد أن المشكلة الكبرى في الحب — كما لاحظ جان بول سارتر — ليست هي مشكلة الوفاء ، ولا هي مشكلة التفاوت بين الجنسين ، وإنما هي مشكلة الصراع بين حريتين . وهنا يقول سارتر إن نقطة البداية في الاتصال بين الذات إنما هي « النظرة » *Je regard* . والواقع أن « نظرة » الغير إلىّ إنما تشعرني بأن لي طبيعة خارجية يراها الآخرون كما يرون سائر الأشياء . وكأنتي في نظرهم مجرد « موضوع » يحكمون عليه من وجهة نظرهم الخاصة . ففي نظرة « الآخرين » إلىّ انكار ضمنى لحقيقتي الباطنية التي لا أملك أن أظهرها في الخارج ، لأنها ليست « شيئاً » يمكن أن أجسمه في « موضوع » . وتبعاً لذلك فإن شعوري بأنني « مرئي » من شأنه أن يترتب عليه بالضرورة شعوري في الوقت نفسه بأنني لا أملك دفاعاً أمام حرية الآخرين ، مادام في وسعهم أن يحكموا عليّ كـ موضوع ، وأن يطلقوا عليّ ما يشاءون من أحكام . ولعل هذا ما عناه سارتر حينما قال (في عبارة قد تبدو لأول وهلة متهافئة) : « إن في وسعنا أن نعتبر أنفسنا مستعبدين — أو غير أحرار — مادام من الضروري لنا أن نبدو — أو أن نظهر — أمام الآخرين^(١) » . ثم يمضى سارتر في حديثه عن شعور « الذات » بأنها « موضوع » أمام « الغير » ، فيقول إن هذا الشعور يولد لديها ضرباً من الإحساس بالخلج ، وكأن نظرة الغير إلىّ إنما تجرّذني من ملابسي ، لكن تضعني أمام الآخرين ، عارية تماماً ! وقد وصفت لنا سيمون دي بوفوار هذا الشعور في روايتها المسماة باسم « المتقنين » *Mandarins* فبينت لنا كيف أن نظرة الرجال إلى المرأة كثيراً ما تشعرها بأنهم مجردونها من ثيابها ، ويحدقون إليها عارية أو شبه عارية ،

(1) Jean-Paul Sartre : *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943, p. 326.

ويشتهونها أو يحكمون عليها... إلخ . وهذا (مثلاً) هو الشعور الذي كان يستولى على « أن » Anne حينما كانت تجمد نفسها بإزاء عار « النظرة » التي لا تملك حيالها شيئاً ، فلا تجمد بدأً من أن تترك نفسها نهياً لذلك الشبح الخفيف : شبح الآخرين الذين ينظرون إليها ! والجلجل — فيما يقول سارتر — هو الذي يشعرني بأن وجودي هو بمثابة « طبيعة » une nature يراها الآخرون من الخارج . فليس الجلجل هنا خجلاً من الذات ، وإنما هو اعتراف بأنني — فعلاً — ذلك الموضوع الذي يراه الغير ويحكمون عليه . وهذا الاعتراف يتضمن إقرار « الذات » بأنها عبارة عن موجود يتوقف وجوده على الآخرين ، مادام الآخرون هم الذين يرونها من حيث هي « موضوع » يشغل مكاناً بعينه ، ويوجد في موقف خاص . وإذن فإن « الجلجل » الذي يتحدث عنه سارتر هنا ليس وليد الشعور بأن الذات قد ارتكبت خطأ معيناً ، بل هو شعور عام يغمز الموجود البشري حين يشعر بأنه قد قُذِفَ به إلى هذا العالم ، وأنه لا سبيل أمامه للإفلات من نظرات الآخرين ، وأنه محتاج — على العكس — إلى وساطة الغير لكي يكون ما هو كائنه !

والواقع أنني حينما أشعر بأن الآخرين ينظرون إليّ ، فإنني عندئذ سرعان ما أحس بأنني قد أصبحت مملوكاً possédé لذلك الغير — الذي يُمسك بين يديه — بذلك السر الذي أنا كائنه ، فضلاً عن أنني أشعر في الوقت نفسه بأن هذا الغير يسرقني حريقي ! ومعنى هذا أننا نشعر بما يصح تسميته باسم « الوجود من أجل الآخرين » على صورة إحساس بوطأة « الامتلاك » possession . وليس يكفي أن أقول إن « الآخر » هو الذي يجعلني « أوجد » ، بل لا بد من أن أضيف إلى ذلك أن هذا « الآخر » يملكني ، وأن هذا الامتلاك ليس شيئاً آخر سوى الإحساس بأنه يملكني . ومن هنا فإنني أشعر حين أكون بإزاء « الآخر » أنني بإزاء حرية أجنبية تهددني وتكاد تسلبني ذاتيتي . ولكنني أستطيع بدوري أن أنظر إلى الآخر ، وأن أحاول الاستيلاء على حريته ، وأن أسعى في سبيل إحالته إلى « موضوع » . وليس

« الصراع » سوى تلك الحالة التبادلية التي تنشأ من محاولة كل ذات تملك غيرها من الذوات ، مع شعورها في الوقت نفسه بأن الآخرين يردون لها الجميل بمثله ! ولكن الذات تعلم أيضا أنها لو لم تستطع أن تملك « الآخر » إلا باعتباره مجرد موضوع ، لكان معنى هذا أنه لن يكون هناك « آخر » ، وبالتالي لوجدت نفسها في عزلة ذاتية تامة . ومن هنا فإن المقصد الأسمى الذي تنزع نحوه الذات هو أن تملك « الآخر » ، لا من حيث هو « موضوع » ، بل من حيث هو « ذات » ، أعني من حيث هو « حرية »^(١) .

وهنا نصل إلى العقدة الرئيسية في مشكلة الحب : فإن الأصل في الحب أنه مشروع يراد به التأثير على حرية الآخر . ولكن الحرية ليست « شيئاً » ، فهي لا يمكن أن تتقبل التأثير الواقع عليها من الخارج دون رد فعل أو استجابة . ومثل هذه الاستجابة لا بد من أن تحمل في ثناياها معنى « الصراع » . وربما كان التناقض الأصلي الذي ينطوى عليه الحب هو أن كل طرف من الطرفين الماشقين لا يريد أن يكون مجرد شيء بالنسبة إلى الطرف الآخر ، ومع ذلك فإن هاتين الحريتين اللتين تواجه كل منهما الأخرى لا بد من أن تفقدتا طابعهما الحر (بمعناه الصحيح) ما دامت كل واحدة منهما قد استولت على الأخرى ! فالحب يفترض أن في إمكان حرية ما أن تظل قائمة دون أذى تغيير أو تحوّل ، حتى بعد أن تكون حرية أخرى قد استطاعت أن تمتلكها وتسيطر عليها . وليس من شك في أن هناك استحالة كبرى في أن يكون « الموجود لذاته » *L'être pour soi* : موجوداً « لذاته » و « في ذاته » في وقت واحد ! ولو كان الحب مجرد رغبة في تملك « الآخر » تملكاً جسدياً ، لكان من الممكن في كثير من الأحيان أن يتحقق ، وأن يضمن لنفسه قدرًا كافيًا من الإشباع . ولكن الحب في الحقيقة ليس نزوعاً نحو الامتلاك الجسدي ، بل هو رغبة في الاستيلاء على حرية الآخر من حيث هي حرية . وهذا

(١) زكريا إبراهيم : « الدلالة السيكولوجية للنظرة » ، مقال في « مجلة علم النفس » ،
مجلد ٦ ، ٢٤٤ ، ١٩٥٠ - ١٩٥١ ، ص ٢٢٥ - ٢٣٢ .

مثلا واحدٌ من أبطال بروست ينجح في إقناع عشيقته بالبقاء في بيته ، حتى يتسنى له أن يراها ويمتلكها في أى وقت شاء . وقد استطاع مارسل بالفعل أن يجعل كل حياة ألبرتين المادية خاضعة له خضوعا تاما ، آملا من وراء هذا كله أن يزيل الشكوك من قلبه ، وأن يحقق لنفسه الاطمئنان والسكينة . . . ولكن مع ذلك لم يستطع أن يظهر بما كان يأمل من طمأنينة ، بل لقد ظل الهم يقض مضجعه ويقلق باله . والسبب في ذلك أن مارسل كان يشعر حين يتحدث إلى ألبرتين أن «ذاتها» تفلت منه باستمرار ، وكأن شعورها نفسه يتمنع ويتخفى وراء قناع ذلك الجسد الخارجى الذى يظهر له منها . ومن هنا فقد كان مارسل يجاس إلى جوار ألبرتين ويتمنى لو استطاع أن يسيطر على أفكارها ونظراتها ، ولكن دون جدوى ! وأما حين كانت تنط في نوم عميق ، فهناك فقط كان يشعر بأنها ملك له بأركانها ، وأن حياتها كلها بين يديه ، وأنها خاضعة له خضوعا مطلقا ! وهكذا كان مارسل يقنع بتأمل صورة ألبرتين الدائمة ، وكأنما هو كان يحس بأنه هيهات له أن يستعوز عليها ، اللهم إلا في حالة النوم ^(١) !

والحق أن ما يريد الحب امتلاكه إنما هو « الشعور » أو « الضمير » ، لا « الجسد » أو « الحقيقة المادية » . وكل استعباد للجنوب ، سواء أكان ذلك بالقانون (الزواج) أم بأية وسيلة أخرى ، لا بد من أن يقضى إلى القضاء على الحب . وحتى حين يشعر المحب بأن عشيقته هي من الخضوع له بحيث أنها لا يمكن أن تفلت منه أو تنأى عنه ، فإن هذا الشعور نفسه قد يكون هو الكفيل بالقضاء على حبه لها . والسبب في ذلك أن مثل هذه المشيقة إنما تكون عندئذ قد كَفَّتْ عن أن تكون « حرية » ، في حين أن بيت القصيد في الحب هو أن يمتلك المرء حرية ما من حيث هي حرية ^(٢) . هذا إلى أن الحرية زمانية ، وليس من شأن

(1) André Maurois : « Cinq Visages de l'Amour », N-Y.,
Didiez, 1942 pp. 188-189.

(2) J - P. Sartre : « L'Être et le Néant », Gallimard, 1943,
p. 434.

الحب أن يقنع بالثقة السابقة في أن هذه الحرية كانت فائتة في يوم من الأيام ، وإنما هو في حاجة إلى أن يثق بوجودها الآن وفي كل وقت من الأوقات . وإذا كان من شأن الزواج أن يضمن للطرفين ضرباً من الأمن أو الطمأنينة ، فذلك لأنه لا يمثل في رأى سارتر أكثر من مجرد تلاصق موضوعين في عالم مادي ثابت . وأما الحب فإنه عبارة عن اختيار مستمر *choix continué* : بمعنى أن العاشق الذى يحب معشوقته إنما يواصل حبها في كل لحظة .

بيد أن الملاحظ — من جهة أخرى — أن الحب لا يمكن أن يقنع بتلك الصورة العليا من صور الحرية ، ألا وهي صورة الالتزام الحر أو العهد الإرادى . وآية ذلك أنه ليس بين المحبين من يرضى بأن يكون حب الآخر له مجرد وفاء للقسم المعقود *foi jurée* ؛ وإلا فهل يسر المحبوب أن يقول له الحب « إننى أحبك لأننى التزمت بحبك التزاماً حراً ، ولست أريد أن أتخلل من عهدي ؛ فأنا أحبك لأننى متمسك بالوفاء لنفسي » ؟! هذا ما يجيب عليه سارتر بقوله إن الحب ليعتطلب القسم ، ولكنه يفتاظ في الوقت نفسه من القسم ؛ وكأما هو يريد أن يكون محبوباً من قبل حرية ما من الحريات ، ولكنه في الوقت نفسه لا يريد لهذه الحرية — من حيث هي حرية — أن تظل حرة ! فالحب يريد من جهة أن تأخذ حرية الآخر على نفسها عهداً بأن تصبح حبا — ليس في بداية المخاطرة فحسب ، بل وفي كل لحظة من لحظاتها أيضاً — ، ولكنه يريد من جهة أخرى أن تصبح هذه الحرية أسيرة لذاتها ، وأن تنعكس على نفسها ، كما هو الحال مثلاً في الجنون أو في الحلم ، لكي تريد استعبادها أو أسرها ، ومعنى هذا أننا في الحب نريد من حرية الآخر أن تتنازل عن استقلالها بمحض حريتها ، لكي تصبح أسيرة لنا بمقتضى هذه الحرية ذاتها ! وإذن فإن ما نريده لدى الآخر ليس هو الحتمية العاطفية ، ولا هو الحرية التي لا سبيل إلى بلوغها أو السيطرة عليها ، بل هو تلك الحرية التي تلعب دور الحتمية العاطفية ، لكي لا تلبث أن تقع أسيرة لهذه اللعبة نفسها !

ولا يريد المحب لنفسه أن يكون مجرد علة لهذا التغير الجذرى الذى يطرأ على حرية الآخر ، بل هو يريد أن يكون منه بمثابة المناسبة الفريدة الممتازة . والسبب فى ذلك أن المحب لا يريد أن يدفع بمحبوبه إلى صميم العالم ، وكأنما هو علة تتحكم فى أداة أو « موضوع » تعلق عليه ، بل هو يريد — على العكس من ذلك — أن يكون « كل شئ فى العالم » بالنسبة إلى المحبوب ، أو أن يكون بمثابة الموضوع الذى تقبل حرية الآخر الاستغراق فيه ، وكأنما هو وجودها نفسه أو المبرر الوحيد لوجودها . ولهذا يقرر سارتر أن المحب لا يريد أن يؤثر على حرية الآخر ، بل هو يريد أن يوجد وجوداً أولياً سبقياً *à priori* باعتباره الحد الموضوعى لتلك الحرية ، وكأنما هو قد وجد منذ البداية مع تلك الحرية فى صميم انبثاقها ، بوصفه الحد الذى لا بد لها من أن تقبله لى تكون حرة . ومن هنا فإن المحب لا يريد للعالم أن ينكشف له محبوب إلا ابتداء منه ، وكأن عليه أن يعمل على إيجاد الأشجار ، واليهاء ، والمدن ، والقرى ، والناس الآخرين ، لى يهب هذا كله من بعد للآخر على صورة « عالم » يركبه الآخر ! أو ربما كان الأصح أن نقول إن المحب يريد أن يكون بمثابة القرار أو « الخلفية » التى سببرز من فوقها عالم الآخر ! فليس فى وسع المحبوب أن ينظر إلى « باعتبارى ديمياً ، أو قصير القامة ، أو جباناً ، أو ما إلى ذلك ، وإنما هو لا بد من أن يرانى بوصفى حقيقة كلية مطلقة ، يفهم ابتداء منها سائر الموجودات الأخرى وشتى أفعاله الخاصة . ومعنى هذا أن المحب عاجز بالضرورة عن رؤية ما فى وجودى من تحدّد أو تناء ، لأننى لا أبدو أمامه باعتبارى مجرد مجموعة من الصفات المتناهية ، بل باعتبارى كلاً متكاملًا ينطوى على مالا نهاية له من الإمكانيات !

ولا يريد المحبوب أن يظفر بحب الآخر فحسب ، بل هو يريد أيضاً أن يكون اختيار الآخر له من حيث هو محبوب قد تم بمحض حريته . ونحن نعرف كيف أن « المحبوب » فى بعض اصطلاحات الحب الجارية قد يسمى باسم « المختار »

أو « المصطفى » P'êlu. ولكن من الواجب ألا يكون هذا الاختيار نسبياً أو عرضياً ، فإن الحب ليستاء ويحنق كثيراً حين يشعر بأن المحبوب قد اختاره هو بين آخرين ، فضلاً عن أنه يشعر عندئذ بأن في هذا الاختيار العرضى انتقاصاً لقيمته . وهذا هو الأصل في تلك العبارات التي طالما ترددت على ألسنة العاشقات من النساء : « إذن ، فلو أننى لم أذهب إلى تلك البلدة ، أو لو أننى لم أكن أتردد على عائلة فلان ، أفكنت بقيت غريبة عليك ، وبالتالي لما كنت قد أحببتنى ؟ » . والواقع أن هذا الخاطر كثيراً ما يحز في قلوب العشاق : فإنه يشعرهم بأن حبهم ليس إلا مجرد حالة واحدة بين حالات أخرى كثيرة ، وأنه ليس إلا مجرد مناسبة عرضية حدثتها بعض الظروف أو الملابس ، فهو لا يخرج عن كونه « حباً في العالم » ، أعنى موضوعاً يفترض العالم ، ويمكن بدوره أن يوجد بالنسبة إلى الآخرين . وأما ما يريده الحب على وجه التحديد ، فهو ما قد يعبر عنه العشاق أحياناً بلغتهم الخرقاء الموسومة بطابع « الشيشية » : chosisme ، حينما يقولون : « إن كلاً منا كان معمولاً للآخر » ، أو « إن روحينا كانتا منذ البداية روحين متآخيتين » .. إلخ . والحق أن ما يريده الحب إنما هو أن يكون المحبوب قد جعل منه « اختياراً مطلقاً » ، وكان أى اختيار آخر لم يكن منذ البداية سوى ضرب من المستحيل ! « فأنت لم تكن لتستطيع أن تختار موجوداً آخر غيرى ، وأنا لم أكن لأستطيع أن أختار موجوداً آخر غيرك » ! ونحن نعرف كيف أنه ليس أفسى على نفس المرأة العاشقة من أن تطوف بخاطرها أدنى فكرة قد توحي إليها بأن اختيار الرجل قد وقع عليها لجرد أنها « كانت أجمل من غيرها ، أو أذكى من الأخريات ، أو حتى بسبب ما تنطوى عليه نظراتها من سحر أو جاذبية ! » . والسبب في ذلك أن كل ما يخلع على اختيار الرجل طابعاً نسبياً لا بد من أن يثير امتعاض المرأة ، ما دامت هي تريد دائماً من الرجل أن يكون اختياره لها اختياراً مطلقاً ، جوهرياً ، إلهياً . وهذا ما عبرت عنه إحدى الشخصيات الروائية لدى سارتر بقولها : « لقد

كانت حريتي وحريره — قبل أن يتعرف أحدنا إلى الآخر — قائمتين ، وكانت كل واحدة منهما تتربح الأخرى . « . وهذه برينيس Bérénice في رواية أوريليان Aurélien تصيح في وجه عشيقها ، بعد أن عرفت أنه كان يجب قبلها امرأة أخرى : « اقسم لي أنك كنت تحبني في شخص تلك المرأة » ! ، فيقسم لها عشيقها بذلك ! وكأن لسان حال العاشقين يقول : « إن حيناً لم يبدأ بتلاقينا ، بل هو كأنه نفسه لا بداية له » ! وإذا كان ثمة حقيقة — في نظر العاشقين — تسبق ماهيتها وجودها ، فتلك هي « الحب » . أجل ، فإن الحب في رأيهم ماهية قد تقدمت عليهم ، وهم يفترضون أنه لا حاجة بهم إلى القول بأن حبهم لن ينتهي أبداً ، فتلك حقيقة مفروغ من أمرها^(١) .

وربما كانت القيمة الكبرى للحب — في نظر سارتر — هي أنه يُشعر الفرد بأنه لم يعد مجرد مخلوق ليس ما يبرر وجوده ، أو مجرد كائن ليس لوجوده أي معنى ، بل هو قد أصبح مصدر سخاء وفيض بالنسبة إلى « الآخر » ، وبالتالي فقد صار لوجوده معنى أو دلالة ، ما دام هو الدعامة التي يستند إليها كل وجود الآخر . ولعل هذا هو ما عبر عنه سارتر حينما كتب يقول : « اننا نشعر قبل الحب بأنه ليس لوجودنا أي سبب أو مبرر ، وأننا زائدون عن الحاجة de trop ، وأما بعد الحب فإننا نشعر بأن هذا الوجود قد استردَّ وأصبح مُراداً في أدق تفاصيله أو أصغر جزئياته من قبيل حرية مطلقة هي منه بمثابة الشرط الأساسي ، فضلاً عن أننا من جهتنا نريدها بمقتضى حريتنا الخاصة . ومن هنا فإن جوهر الغبطة التي نستشعرها حينما يوجد الحب ، هي هذا الشعور بأنه قد أصبح لوجودنا ما يبرره^(٢) . » . ولكن هذا لا يعني أن سارتر يقيم الحب على « التبادل » réciprocité أو على الشعور المتجاوب بأن كل طرف هو محب ومحبوب من قبل الطرف الآخر ، بل اننا سنرى فيما يلي أن الحب في رأي سارتر هو ضرب من الاستحالة absurdité ، لأنه يردنا

(1) Cf. Robert Campbell : « J. P. Sartre ou Une Littérature Philosophique. » 3e éd., p. Ardent, 1947, pp. 148—149.

(2) Jean-Paul Sartre : « L'Être et le Néant », 1943., pp.444-5.

في النهاية إلى عزلتنا الأصلية . وآية ذلك أن الحب حين يعمل على أن يكون محبوباً من قبل حرية أخرى ، فإنه عندئذ إنما يقع في تناقض واضح صريح . وفضلاً عن ذلك فإن المرء حين يحب ، فإن معنى هذا أنه يريد أن يكون محبوباً ، وأنت حين تريد أن تكون محبوباً ، فكأنك تريد أن تضع الغير تحت سيطرة إرادتك الخاصة ، وبالتالي فإنك تنتهي من حيث بدأت ! وإذن فإن الحب استبداد شعوري يريد من ورائه الضمير أن يحقق مهمة مستحيلة هي التوفيق بين القسر والحرية ، إذ يحاول التأثير على حرية الغير . حقاً إن الضمير لا يريد القضاء على حرية الغير ، ولكنه يريد استبعاد هذه الحرية من حيث هي حرية ، أعني أنه يريد استبعادها من قبلها هي نفسها ! ولا شك أن هذا ضرب من المحال .

ولا يتصور سارتر الصلة بين الطرفين المحبين ، إلا على أنها صلة بين « الرأى » و « المرئى » أو بين الناظر والمنظور . وتبعاً لذلك فإننا نراه يتحدث عن « الإغراء » *La séduction* الذى من شأنه أن يجعل من الحب مجرد « موضوع » ينظر إليه الآخر ، فينجذب إليه . وهكذا تجيء « نظرة » الآخر فتكون بمثابة استجابة لإغراء ذلك « الموضوع المغرى » ، ألا هو الحب ! ومعنى هذا أن الحب لا يعتمد على كشف « ذاتيته » أمام المحبوب ، بل هو يضع نفسه تحت أنظاره ، ويقدم ذاته إلى المحبوب ك مجرد موضوع يجتذب نظره ! ولكن سارتر حين يتحدث عن « الإغراء » ، فإنه إنما يعنى به تلك الإرادة التي ترغب في أن تكون محبوبة . وهنا يكون المثل الأعلى الذى يسير الحب على هديه مثلاً غير قابل للتحقيق ، لأن المرء حين يحب فإنه يريد أن يكون محبوباً ، وبالتالي فإنه يريد من الآخر أن يريد — بدوره — أن يحبه ! ومن هنا فإن الحب يجد نفسه بالضرورة مرتدداً إلى إرادته الخاصة ، وكأنما هو يعود لكي يقبع من جديد في مشروعه الذاتى الانعزالي ، دون أن يقوى على النفاذ إلى إرادة الآخر ، أو الخروج تماماً من إرادته الخاصة ! وما دامت الضمائر منفصلة بعضها عن البعض الآخر ،

لأن بينها هوة غير معبورة ، أو « عدماً » néant لا سبيل إلى اجتيازه ، فليس في استطاعة المحبين سوى أن يظلوا منفردين ، يحيا كل واحد منهم في أعماق ذاته الخاصة ، دون أن يكون في وسع أحدهم أن يدرك الآخر بوصفه « ذاتاً » ، بل بوصفه مجرد موضوع . وحينما يتمكن الواحد منهم من أن يتحرر من أسر الحب ، لسكى يتأمل الآخر بوصفه موضوعاً مجتأ ، فهناك يكون الآخر قد أصبح مجرد أداة أو وسيلة .

وإذن فإن الحب — في رأى سارتر — حتى بمتقضى تعريفه ذاته ، إنما يحبل في باطنه بذور فئائه . وآية ذلك أن كل شعور فردى يحاول عن طريق الحب أن يضع « وجوده من أجل الغير » في مكان حصين ، بالالتجاء إلى حرية الآخر ، وكأن الآخر هو فيما وراء العالم من حيث هو ذاتية محضة ، أو كأنما هو المطلق الذى بمتضاه يقدم العالم إلى الوجود ! ولكن يكفى أن يجيء شخص ثالث ينظر إلى الطرفين المحبين ، لسكى يشعر كل منهما بأنه قد استحال إلى « موضوع » ، مع شعوره في الوقت نفسه بأن « الآخر » أيضاً قد استحال إلى « موضوع » . وهنا لا يظل الآخر بمثابة الحقيقة المتعالية التى أسند إليها بوصفها دعامة لوجودى ، بل يصبح بمثابة حقيقة متخاطة استطاع شخص ثالث أن يبلو عليها ! وهذا هو السبب فى أنه بمجرد ما يظهر « الثالث » Le tiers ، فإن الطرفين المحبين سرعان ما يتجمدان ، وكأن هذا الشخص الدخيل هو وحش الأسطورة « جورجون مدوز » La Gorgone-Méduse الذى يحيل كل ما ينظر إليه من أشياء أو مخلوقات إلى حجارة صلبة ! وإذا كان المحبون فى العادة ياتمسون الوحدة وينشدون الخلوة فذلك لأنهم يريدون أن يناؤا بأنفسهم عن أعين الغرباء ، لأنهم يشعرون بأن ظهور « العذول » هو قضاء مبرم على الحب . ولكن خلوة المحبين على هذه الأرض لا تتأتى إلا فى لحظات سريعة خاطفة . ونحن نعرف كيف يصطنع العشاق والأزواج الجدد شتى الحيل من أجل تحقيق هذه الخلوة ، فنراهم يحتلون بأنفسهم

في الحدائق أو القوارب أو الأماكن البعيدة ، أو يقومون برحلات نائية (خلال فترة شهر العسل) . . . الخ . ولكن « الثالث » (أو العذول) لا بد من أن يظهر في الأفق إن عاجلاً أو آجلاً ! وهو يظهر في رواية سارتر المسماة باسم « جلسة سرية » Huis Clos دون أدنى تأخير ، ولكن « جلسة سرية » لا تدوم سوى ساعة واحدة ، والمؤلف ينبهنا إلى أن الزمان ينقضى في الجحيم بسرعة أكثر مما ينقضى في أي مكان آخر . ولكن ، حتى إذا استطاع المحبان أن يحققا خلوتهما بالفعل ، فإن هذا لن يضمن لهما حق الخلوة . وآية ذلك أنه حتى إذا لم يكن هناك شخص آخر يرانا ، فإننا مع ذلك نوجد بالقياس إلى جميع الضمائر الأخرى ، ونحن نشعر بأننا نوجد بالنسبة إلى هذه الضمائر . وإذن فلا حيلة لنا في القضاء على « العذول » ، ما دام الآخرون موجودين دائماً من حولنا ، إن لم يكن في الواقع ، ففي شعورنا نفسه !

ويلخص سارتر أسباب فشل الحب (من حيث هو أسلوب خاص من أساليب الوجود من أجل الآخرين) فيرجعها إلى ثلاثة عوامل رئيسية . أما العامل الأول منها فهو أن الحب في صميمه ضرب من الخداع الذاتي لأنه يتضمن حركة أو تسلسلاً إلى ما لا نهاية : ما دمت أنا حين أحب ، فإنني أريد أن يحبني الآخر ، وبالتالي فإنني أريد أن يريد الآخر أن أحبه ، وهم جرا . وربما كان شعور الحب بعدم الإشباع أو بالخيبة المستمرة راجعاً إلى أن سورة الحب نفسها تنطوي على ضرب من الفهم الضمني لهذه الخديعة المستمرة . فليس السبب في فشل الحب هو نقص الكائن المحبوب ، أو ضعفه ، أو عدم جدارته ، بل هو إدراكنا الضمني لاستحالة تحقق المثل الأعلى الذي يهدف إليه الحب . وكلما زاد حب الآخر لي ، زاد فقداني لوجودي . وبالتالي زاد ارتدادى إلى مسئولياتي الخاصة ، وإلى قدرتي الخاصة على الوجود ، وأما السبب الثاني فهو أن استيقاظ الآخر ممكن في كل لحظة ، ومن ثم فإن في استطاعة هذا الآخر بين لحظة وأخرى أن يهيئني إلى مجرد موضوع ، وهذا هو السبب في أن الحب يمينا دائماً في

حالة عدم اطمئنان . وأخيراً يلاحظ سارتر أن الحب يريد دائماً أن يكون «مطلقاً» ، ولكن تدخل الآخرين يجيء دائماً فيخلع عليه طابعاً نسبياً . ولو أريد للحب أن يظل مختلفاً دائماً بطابعه من حيث هو «محور مطلق للإحالة» *axe de référence absolu* لوجب أن يبقى الحب وحده مع المحبوب ! ولكن «الآخر» لا بد من أن يظهر ، وبالتالي فإن الحب لا بد من أن يشهر بضرب من «الجلج» (أو «الزهو» في بعض الأحيان ، والانعزال هنا يبرهن عن دلالة نفسية واحدة) أمام الآخرين^(١) . وهكذا يخلص سارتر إلى القول باستحالة الحب ، ما دام المثل الأعلى الذي ينزع نحوه هو في حد ذاته ضرب من التناقض ، ومن ثم فإنه ليس بدعاً أن نرى دون جوان يجيأ في عذاب مستمر لا حذله ، كما أنه لا غرابة على الإطلاق في أن نرى الألم يقترن دائماً أبدأً بالحب !

تلك هي الخطوط العريضة لنظرية سارتر في الحب ؛ ونحن نعرف كيف أخذ سارتر بنظرية هيجل المشهورة في أن « كل ضمير إنما ينشد موت الآخر » ، مما حدا به إلى القول بأن ما نسميه باسم الجحيم إنما هو « الغير » أو « الآخرون » ! وقد سبق لنا أن تعرضنا لنقد هذه النظرية في موضع آخر ، فحسبنا هنا أن نقول إن سارتر لم يستطع أن يفهم « الحب » على حقيقته ، لأنه قد أحل فكرة « التملك » محل فكرة « التبادل » فجعل من الحب صراعاً مستمراً بين حريتين ، بدلاً من أن يجعل منه مشاركة فعالة بين إرادتين . ولا نرانا في حاجة إلى أن نقرر ما سبق لنا قوله من أن الشرط الأساسي لكل حب هو التخلي عن كل نزوع نحو التملك ، أو رغبة في الامتزاج ، من أجل محبة « الآخر » من حيث هو « آخر » ، وفي صميم تلك الحرية التي بمقتضاها يندأ عننا ! وتبعاً لذلك ، فإن الحب الحقيقي يستلزم الاعتراف بحرية « الآخر » ، حتى ولو مارست تلك الحرية ذاتها ضدنا ! وإذا كان الحب هو أعمق صورة من صور الوصال بين الذات ، فذلك لأنه يحطم توقعنا الذاتية ،

(1) Jean-Paul Sartre : *«L'Être et le Néant»*, 1943 pp. 444.

لكي يضعنا وجهها لوجه أمام تلك الـ « الأنت » التي طالما وجدناها ، حتى قبل أن نبحث عنها ! وربما كان السبب في عجز سارتر عن فهم حقيقة « الوصال » القائم بين الذات ، أنه جعل من « النظرة » نقطة البدء في دراسته للعلاقات المحسوسة القائمة بيننا وبين الآخرين ، فحصر بذلك ميدان « العلاقات الشخصية » في دائرة « التهديد » menace ، وحكم منذ البداية بأن الاستمرار أو الاتصال بين الضمائر ضرب من المستحيل . ولكن ليس ما يمنع « التأثير » influence من أن يحىء فيوفى بين الحرية والقسر ، لأن الإرادة قد تؤثر على الإرادة حين تعمل على تحقيق ترقبها ، أو حين تحىء فتأخذ بيدها لمساعدتها على بلوغ ما هي ميسرة له من قيم عليا . ولسنا ندرى لماذا يصير سارتر منذ البداية على إقامة هوة شاسعة بين « الوجود للذات » و « الوجود للآخرين » في صميم حياتنا النفسية ، في حين أن التجربة شاهدة بأن الحرية كلما تريد ذاتها إرادة حقة مليئة ، دون أن تريد في الوقت نفسه حريات أخرى غيرها^(١) .

بيد أن هذا لا يمنعنا من التسليم مع سارتر بأن للعذاب أو « الألم » دوراً كبيراً في الحب . وليس يكفي أن نقول إن إرادة الحب السخية قد تصطمم بعوائق كثيرة مرجعها نقص المحبوب أو ضعفه أو تفاهته ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن إرادة الحب نفسها قد لا تجدد في باطنها ما يكفي من السخاء لكي تتجدد عن ذاتها وتعمل بنزاهة في سبيل المحبوب . وسواء أكان ذلك في ذاتنا نحن ، أم في ذات المحبوب ، فإننا لا بد أن نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نتحمل بصبر تلك الجراحة الباطنية العميقة التي تفرضها علينا عوامل الضعف وعدم التفاهم ، والأناية ، والخبث وما إلى ذلك . . . والواقع أن هناك أسباباً عديدة تضطر الحب دائماً إلى أن يحيا في جو عاصف مأوّه التهديد والوعيد ؛ فكم من مرة وقع الحب فريسة للغيرة ، وكم من مرة وجد نفسه وجهاً لوجه أمام الخيانة ، وكم من مرة التمس السعادة فلم يجد إلا الشقاء ! وليس من الضروري أن ياتقى الحب بالغياب المطلق حتى يعرف اليأس : فإن الموت

(١) M. Nédoncelle : «Vers une Philosophie de l'Amour», 1957, p. 62.

ليس هو الخطر الأوحى الذى يتهدد الحب ، وإنما هناك خطر أشد هو لا وأقى سرارة على النفس ، ألا وهو خطر « السادية » ، أو خطر « المازوخية » حينما يشعر المحب مثلاً بحاجة مريضة إلى تعذيب المحبوب ، أو حينما يحس بحاجة شاذة إلى تعذيب نفسه ! ولسنا نريد أن نساير سارتر فى وصفه الطويل لهذين الشعورين ، وإنما حسبنا أن نقول إن كلاّ منهما يعبر عن عجز المحب أو المحبوب عن التأثير على حرية الآخر ، وكأنما هو يريد أن يحيل كل « ذاتية » الآخر إلى جسده ، دون أن يقوى على تحقيق غرضه . ومهما أجهد المازوخى نفسه ، فإنه لن يستطيع أن يجعل من ذاته مجرد موضوع للآخر ، لأنه هيات للذات أن تنازل تماماً عن حريتها وتعاليتها . . . ولكن المهم أن المحبين كثيراً ما يكونون قساة — من حيث يدرون أو من حيث لا يدرون — ومثل هذه القسوة تتجلى بصفة خاصة لدى بعض الأشخاص الذين ينقلبون سريعاً من الحب إلى الكراهية ، فسرعان ما يتفنون فى اكتشاف القول أو التصرف الذى يثير حنق أحبائهم السابقين ، وكأنما هم على دراية تامة بالمواضع الحساسة فى الشخصية ، فهم يركزون فيها كل سهامهم المسمومة !

وأما الشعور الأليم الذى يحز فى نفس المحبين أكثر من كل ما عداه ، فهو الإحساس بالوحدة solitude حتى فى صميم الحب . وربما كان هذا ما عبر عنه الشاعر الألماني رلكه حينما كتب يقول : « لماذا كُتب على الموجودات المتعابة أن يفصل أحدها عن الآخر دائماً قبل الأوان ؟ يبدو لى أن السبب فى ذلك هو أنه لشيء مؤقت أن يتلاقى الموجودان ، وأن يتواجداً معاً ، وأن يتبادلا الحب . والظاهر أن كلاً منا يحمل فى جنبات قلبه يقيناً ضمناً أو اقتناعاً خفياً بأن كل ما يتجاوز الحياة العادية المبتذلة التى لا تقبل فى صميمها أى تقدم ، لا بد من أن يُتقبَل ، ويُعانى ، ويُقهر ، فى أشد حالات الوحدة ، كما لو كان ذلك من قبل موجود منعزل انزاعاً لانهائية له (أو موجود وحيد شبه منفرد) . ومهما بدا هذا (٢٠ — فلسفة)

القول متناقضاً ، فإن المرء لا يعشق إلا وحيداً^(١) . « . ومن هنا فإنه لا بد لكل عاشق من أن يعرف لحظات اليأس والوحدة والظلام ، حين يجد نفسه مضطراً إلى أن يعزف عن العالم ، لكي يهتف قائلاً في عزلته : « إن يكون لي من حبيب سوى الموت ، وستدوم خطبتنا ما دامت حياتي ؛ وأما زواجنا فسيكون خالداً إلى أبد الأبدين » ! . ولكن هيهات للظلمات أن تحجب عنا كل أنوار الحياة ، وهيهات لسحر « العدمية » nihilisme أن يكون دليلاً على أنه ليس ثمة شيء !

حقاً إن الحب يمينا دائماً على حافة الموت ، كما أن تحول الحب إلى كراهية فعلية يسير لا يحتاج إلى كبير عناء ، ولكن دراما الحياة البشرية تضطرنا دائماً إلى أن نحب لنعيش ! وإنا لنعرف أنه قد يكون أيسر على الرجل أن يموت في سبيل المرأة التي يحبها من أن يمينا في سبيلها ، ولكن أحداً منا مع ذلك لا يريد أن يستغنى عن هذا « الضروري المستحيل » ! وما أصدق الشاعرة الإنجليزية إديث سيتول Edith Sitwell حين تقول : « صاحت الشمس (الرجل) في القمر (المرأة) قائلة : حين تصبح مجوزاً هماً محظماً وحيداً خَطَطَ الشيب رأسك ، وحينما أصير أنا ملكاً مُسجى في درعه الذهبي في مكان ما بغابة مظلمة ، فلتذكر هذا فقط من حبنا اليأس الشقي : أنه هيهات — حتى نهاية الدهر — لنار القلب ونار العقل أن تصبحا واحداً » !

(1) Rilke : Lettre à la baronne Schenk von Schweinsberg. du 4 Novembre 1909, citée par Pitron : « Rainer Maria Rilke », Albin Michel, 1938, pp 129-130.

خاتمة

أما بعد ، فقد حاولنا أن نضع بين يدي القارئ عرضاً سريعاً لمشكلة الحب ، بوصفها صورة من صور الإشكال البشري الذي تنطوى عليه عملية « التواصل » بين الذوات . ولا بد من أن يكون القارئ قد لاحظ معنا كيف أن هذه الصورة من صور الوصال الإنساني هي أعمقها وأعقدّها جميعاً ، وكيف أن التوازن الذي تتطلبه هو توازن حركي ليس أسرع منه إلى الاختلال ! ومن هنا ، فقد تناقض الفلاسفة في فهمهم للحب : إذ قصر كل منهم نظره على وصف جانب واحد فقط من جوانب تلك التجربة الإنسانية المعقدة ، بينما حاول الكثيرون منهم أن يفسروا هذا السر البشري الغامض بإرجاعه إلى بعض العلل المباشرة القريبة . وأما الذين توهموا أنهم قد استطاعوا أن يقبضوا بمجموع أيديهم على الحقيقة ، فقد راحوا يؤكدون أن الحب لا يخرج عن كونه مجرد حيلة اصطفتها الطبيعة لتحقيق أغراضها ، وكأن فعل الحب وفعل التكاثر سيان ! ولكن التارئء لا بد من أن يكون قد تبين ، هنا بكل وضوح كيف أن تفسير الحب بإرادة البقاء — على نحو ما فعل شو بنهور مثلاً — إنما هو تفسير قاصر لا يمتد إلى صميم الماهية الحقيقية للحب من حيث هو تبادل شخصي بين « الأنا » و « الأنت » ، واعترافٌ بالقيمة المطلقة للشخصية المحبوبة . فليس الحب — في شتى أشكاله — مجرد متعة جنسية ، أو مجرد رغبة في إنجاب النسل ، بل هو أولاً وبالذات خروج من عزلتنا الأليمة ، وتحطيم لقوقعة الذاتية ، وانتصار على الأنانية . وهذا هو السبب في تلك التشعيرة المقدسة التي تستولى على قلب الإنسان حين يلتقي لأول مرة بتلك الذات المجهولة التي سوف تنتزعه من برائن أنانيته ! والواقع أنه حين يتم « التلاقى » بيننا وبين موجود آخر ، فإن من شأن هذا التلاقى أن يهز أركان وجودنا هزاً عنيفاً عميقاً ، فضلاً عن أنه يثير في أعماق نفوسنا مشاعر متناقضة من القلق والجزع والغبطة والنشوة . . . الخ . وكل منا يذكر بلا شك كيف كان لتجربة « التلاقى » في حياته تأثيرها العميق ، وكيف

جاءت خبرته الأولى في الحب فأيقظته من سباته الأناني ، وفتحت أمامه آفاقاً جديدة ، وجعلته يرى العالم للمرة الأولى كأنما هو قد وُلد من جديد !

حقاً إن أدعياء العمق سوف يقولون إن الحب ليس إلا أنانية مُقَمَّعة : فإن هذا العاشق الذي يأسف للفراق ويبكي على معشوقه ، إنما يأسف لنفسه ويبكي على نفسه ! ولكن ، حسبنا أن ننظر إلى ما قد ينطوي عليه الحب من تضحية وإيثار وبذل للذات ، لكي تتحقق من أنه لا يمكن أن يكون مجرد « أنانية » منطوية على ذاتها ، مستغرقة في لذتها . وإذا كنا قد نلاحظ لدى الطفل الذي يتحدث عن نفسه برقة عذبة ، أنه كثيراً ما يعجب لعدم استطاعته تقبيل نفسه ، فربما كان معنى هذا أن أنانية الطفل النزيهة ترتقب تلك القبلة المتبادلة بين ذاته وذات أخرى تكون مثابها . . . ولا نرانا في حاجة إلى القول بأن العاطفة الصادقة التي نشعر بها نحو شخص آخر تنطوي دائماً على درجة من الإشباع أكبر بكثير من كل ما تنطوي عليه الأنانية التي تتمجّل طلب اللذة من ذات نفسها . وما يجعل حب النفس دائماً أبداً دون الحب العادي هو أنني حتى إذا استطعت أن أحب ذاتي كأنما هي ذات غريبة عني ، فإنني لن أستطيع أن أقول عن هذه الذات إنها تبادلتني حباً محب ! ومن هنا فإن الحب يتجه بطبيعته نحو « الآخر » ، وينشد دائماً كأننا مغايراً ، لأن هذا « التغاير » نفسه هو الشرط الأساسي لقيام تلك العلاقة الشخصية الثنائية : علاقة الحب أو التبادل النفسى .

وإذا كان ثمة حقيقة حرصنا على إبرازها أكثر من كل ما عداها في تضاعيف هذه الدراسة ، فذلك هي أن الحب ليس عاطفة ترتبط بال « أنا » ، ويكون الـ « أنت » منها بمثابة المضمون أو الموضوع ، وإنما هو علاقة حيّة توجد بين الأنا والأنت . وحينما تتسع دائرة هذه العلاقة بحيث يستحيل الحب إلى إشباع كوني ، فهناك يرى المحب جميع الناس ، اختياراً كانوا أم أشراراً ، جيبين كانوا أم دميمين ، موجودات حقيقية ، أو « ذوات » بمعنى الكلمة ، أو شخصيات حية

يخاطبها بلغة الـ « أنت » . وربما كانت القيمة الأخلاقية الكبرى للحب هي أنه يعلمنا ألا نعامل الآخرين معاملة الأشياء أو الموضوعات أو الوسائط ، بل معاملة الأشخاص أو الذوات أو الغايات . ولهذا فإن الحب الحقيقي إنما يعلم حق العلم أن هذا الرجل الذي قد يبدو لنا في الظاهر « شريراً » ، ليس كذلك إلا لأنه لم يلقَ القدر الكافي من الحب ! ولما كان « التبادل » هو جوهر الحب ، فإن الحب الحقيقي ليس هو ذلك الذي يجب « الخير » ، أو يعشق « الحب » ، بل هو ذلك الذي يجب « الناس » ويعشق « المحبوب » (شريراً كان أم خيراً) . وهذا ما عبر عنه فنيولون بقوله : « إن المرء لا يجب من أجل الحب نفسه ، بل من أجل المحبوب » . ولعل هذا أيضاً ما عناه فرنسوا دى سال حينما كتب يقول : « إنه لا بد لنا من أن نحترس من مجارة أولئك الذين يحبون الحب ، بدلاً من أن يحبوا المحبوب » . والواقع أنه إذا كان « حب الحب » هو أمانة الرضا عن النفس ، فإن حب المحبوب هو أمانة البراءة (بمجديتها ، وإخلاصها) . ومعنى هذا أنه ليس المهم في الحب هو الحب نفسه ، بل المهم سعادة الكائن المحبوب . وقد رأينا فيما مر بنا كيف وصف لنا مارسل بروس ، وروجون ، أولئك العشاق الذين يحبون ، ولكنهم لا يحبون أحدهم الآخر ، بل يحبون واقعة الحب نفسها ، أو هم يحبون أن يشعروا بأنهم يحبون !

ولكن ، ربما كان الإشكال الأكبر في « الحب » هو أن نعرف على وجه التحديد كيف يمكن لحرية ما أن تصبح موضوعاً لحرية أخرى . وهنا قد يقول البعض إنه بمجرد ما تنكشف حرية ما لحرية أخرى ، فإنها تصبح بالنسبة إليها موضوع احترام ، ولكن « الاحترام » لا ينطوي إلا على طابع سابي ، لأنه يفرض على حريتنا بعض الحدود ، ويدع للحرية الأخرى كامل استقلالها ، دون أن ينتج أماننا السبيل لبلوغ تلك الحرية ، أو دون أن يسمح لنا بتحقيق أى تواصل حقيقي معها . وأما الحب — على العكس من ذلك — فإنه يقترب بظهور ذلك الانفعال الذي نستشعره حينما نتلاقى مع حرية أخرى ليست مجريتنا ، ومن ثم فإنه يحمي

مصحوباً بمجهره من المشاعر الإنسانية المعقدة : كالإخاء ، والتوقع ، والأمل ، والخشية ، والإخلاص ، والوعد . . . إلى آخر تلك العواطف التي تتولد لدينا بمجرد ما تقوم بيننا وبين الحرية الأخرى بمض العلاقات الشخصية . وإذن فإن المرء لا يجب بمعنى الكلمة ، إلا عندما يحدث ضرب من التماس بين حريته وحرية الآخر ، فلا تلبث حريته الخاصة أن تنطلق من إسارها ، لكي تجرد في الحرية الأخرى أداة لتحررها ، لا واسطة لاستعبادها . ولهذا يقرر لافل « أن هناك هوية حقيقية بين الحرية والحب : ما دامت حرية الآخر هي في الوقت نفسه غاية حيي ؛ وما دامت حريتي الخاصة تقترن بمولد هذا الحب في ذاتي ، مما يجعلها تتحقق بالفعل ، وتكتسب لها مضموناً^(١) » .

بيد أننا إذا كنا نأبي أن نقول مع لافل بأن حرية الآخر هي موضوع حيي ، فذلك لأننا نرفض منذ البداية اعتبار الحب صورة من صور « الامتلاك » ، وكأنما هو مجرد سيطرة أو « غزو » ! والحق أن الحب يتطلب شيئاً أدق وأعمق من « التملك » ، لأنه يريد « موافقة » الكائن المحبوب ، ولا شك أن الظفر بمثل هذه « الموافقة » أو (القبول) إنما يستلزم أن يهبنا المحبوب حبه بمطابق حريته . وقد تستطيع القوة أن تظفر بأى شيء ، اللهم إلا بالحب : فإن الحب لا يقهر ، والمحبوب لا يؤخذ غلاباً ! وربما كان مفتاح السر الذي نحن بصدده هنا إنما يكمن في تلك « الاجابة » أو الاستجابة التي يولدها الحب الحقيقي ، على الرغم من كل ما قد يتصف به من صمت أو سكون ، وبعيد أو نأى . . . وفي هذا يظهر الفارق الكبير بين الحب الحقيقي من جهة ، والرغبة الجاححة أو الهوى العنيف من جهة أخرى : فإن الأول منهما يحرص دائماً على أن يظفر باستجابة أو مبادلة ، في حين أن الثاني منهما لا يهتم إلا بمنفعته الخاصة أو فائدته الذاتية . وتبعاً لذلك ، فإنه ليس بدعاً أن تظل الحرية مجرد إمكانية ، طالما لم يظهر الحب إلى عالم الوجود ، حتى إذا ما انتصرت الإرادة

(1) Louis Lavelle : « De l'Acte », Paris, Aubier, 1946, p. 532.

على عبودية الرغبة ، كان هذا الانتصار إيداناً بمولد الحب الحقيقي . وكل من يفعل
بوازع من حبه ، فإنه إنما يفعل بشكل تلقائي ، صادراً في فعله عن أعماق
ذاته . ولهذا فإن الحب يجدد فينا باستمرار الشعور بحريتنا ، بينما هو لا يستحيل
بالنسبة إلينا إلى مجرد قيد ، اللهم إلا حين يكون قد مات بالفعل .

وربما كان أعجب ما في الحب أنه جماع ما في الوجود من متناقضات ! فالحبون
مثلاً يميلون إلى العزلة ، وينصرفون عن الناس ، وبنأون عن العالم ، ومع ذلك فإن
الحب وحده هو الذي يسمح لنا بأن نفهم العالم ، وندرك الطبيعة ، ونحب سائر البشر !
والحب هو الشيء الوحيد في العالم الذي لا يمكن إحالته إلى مجرد أمر أو وصية ،
ومع ذلك فإن المرء يقدم على أقسى التضحيات وأشق الأعمال في سبيل من يحب !
وربما كان الشيء الوحيد الذي يسندنا ويعضدنا حين نكون بصدد مهام الحياة
العسيرة المبتذلة ، هو أننا نؤديها في سبيل شخص آخر . فالحب هو الذي يسمح
لنا بأن نحقق من الأفعال ما تعجز عن تحقيقه أقوى إرادة ، اللهم إلا إذا كان الحب
إلى جوارها يساندها ويشد من أزرها . والحبون قد يتوهمون أن الواحد منهم قد
جُمِلَ للآخر منذ الأزل . ومع ذلك فإن حبهم يبدو وكأنها هو مجرد ثمرة لتلاقي
عرضي عابر لعبت فيه الصدفة الدور الأكبر ! والحبون قد يظنون أنهم يندرجون
بجهم في عالم الأبدية ، وأن الواحد منهم لا يجب الآخر إلا في جانبه الإلهي الخالد ،
ومع ذلك فإن كلاً منهم يعرف أن لحيه تاريخاً ، وأن هذا التاريخ يتغير ويتطوّر
عبر الزمان . والحبون يقسمون على الولاء ، يأخذون على أنفسهم عهداً أبدياً
بالوفاء ، ويصيحون مع أرسطو قائلين : « إن حباً أمكن أن ينتهي لم يكن يوماً
حباً صادقاً » ، ولكنهم مع ذلك يحثون بالهدد ، ويتقبلون مع الزمن ، ويكررون
القسم الواحد بعد الآخر ! والحبون يتمنون الاتحاد ، ويتوقون إلى الامتزاج
التام ، وينشدون الامتلاك المطلق ، ولكنهم يشعرون بأن الحب لا يخلو من
صراع ، وأن العلاقة بالآخر لا بد من أن تقترن بالمواجهة والتحدى ، وأن الارتباط

السحري الذي يتم بين الأنا والأنثى لن يكون بمثابة امتلاء مطلق ! حقاً إننا اعتدنا أن نقول إن رابطة الحب توحد بين الجسمين في روح واحدة ، وتؤلف بين الروحين في جسد واحد ، ولكن هذه الرابطة السحرية التي تجعل من الموجودين موجوداً واحداً ، ليس من شأنها أن تغلق الدائرة ، بل سرعان ما تنجى الإرادة لكي تحطم هذه التوقعة المغلقة ، وكأن إرادة الحب تريد أن تعلق على الحب نفسه ! ومن هنا فإن الموجودين لا يصبحان واحداً ، إلا لكي يصيرا من بعد ثلاثة ، وكأن دائرة الحب لا يمكن أن تغلق أو تتركز في ذاتها^(١) .

ولكن ، ربما كان التناقض الأكبر الذي يقع المحبون فريسة له هو تناقض اليأس والأمل ، أو الموت والحياة ، أو الألم والسرور . فالمحبون — من جهة — يشعرون بأن اليأس حايث الحب ، وأن كل حب عظيم هو وثيق الصلة بالموت (على حدّ تعبير جوستاف تيبون Thibon) ، وأن الحياة مأساة ، وأن كل ما هو عظيم — بما في ذلك الفن والحب — إنما ينبع من الألم . ونحن نعرف كيف كان كيركجارد يقول : « إن اليأس هو مرض من تلك الأمراض التي قد يكون من سوء حظ الفرد ألا يكون قد عرفها ، لأن يقظة الروح لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال اليأس » . وهذه مدام دي لسبيناس تكتب إلى عشيقها فتقول : « إنني أحبك كما ينبغي لي أن أحب ، أعني في أعماق اليأس » ! وهذه ماريانا ألكوفاردو Mariana Alcofardo الراهبة البرتغالية المشهورة (التي تعد من كبار الشخصيات العاشقة في تاريخ الحب الحديث) تكتب إلى عشيقها فتقول : « إنني أشكرك من أعماق قلبي على اليأس الذي دفعني إليه . فأودعك ، وأطلب إليك أن تحبني ، وأن تزيد آلامي يوماً بعد يوم » ! ويربط المحبون حبهم بالموت فيقول أحدهم : « إن أولئك الذين يحبونهم — بمعنى ما من الثاني — قد أصبحوا موتى ، فهم

(1) M. Blondel : «L'Action» Paris, Alcan. 1937 vol. II. p. 264.

قد انتقلوا إلى عالم يخرج من دنيا التغيرات والأكاذيب ، وهم قد صاروا يقيمون في سماء النجوم الثابتة « . . . ومع ذلك ، فإننا نلاحظ — من جهة أخرى — أن المحبين يقرنون حبهم بالأمل ، ويحيون من أجل المستقبل ، ويربطون سعادتهم بسعادة الشخص الآخر ، ويقولون مع القديس بولس « إن الحبة تؤمن بكل شيء ، وترجو كل شيء » . وهذا ستندال نفسه يتحدث عن الحب فيقول : « إن نصف الحياة ، بل أجل نصف فيها ، يظل مخفياً عن ذلك الرجل الذي لم يستطع أن يحب بحرارة وقوة » .

فكيف نفسّر كل هذه التناقضات التي ينطوى عليها الحب ؟ وكيف نتصور أن يكون المحبون أنفسهم قد تناقضوا كل هذا التناقض في وصفهم للانفعالات التي أحسوا بها قبل الحب وأثناءه وبعده ؟ أليس من العجيب حقاً أن نسمع كل هذه الأوصاف المختلفة على ألسنة المحبين ، وكأنهم لا يتحدثون عن شيء واحد بعينه ، أو كأن هناك من ضروب الحب قدر ما هنالك من محبين ؟ . . . ولكن ربما كان ستندال على حق مرة أخرى حين كان يشبه الحب بالجرّة التي تمثل مجموعة ساطعة تتكون من آلاف من النجوم الصغيرة . وإذا كان الكتاب قد استطاعوا أن يتميزوا في داخل الحب أربعمائة أو خمسمائة عاطفة صغيرة تدخل في تكوين الحب ، فربما كان الخطأ الجسم الذي يقع فيه البسطحيون منهم — فيما يقول ستندال — هو أنهم قد يأخذون بعض تلك العواطف الثانوية على أنها عواطف أساسية أولية . ومهما يكن من شيء ، فإن من المؤكد أن الحب ليس مجرد انفعال أو عاطفة ، أو تأثير وجداني ، بل هو فعل ، وحركة ، ونشاط إبداعي . وقد حاولنا — في تضاعيف هذه الدراسة — أن نلم ببعض الأطوار المتغيرة التي تتعاقب على هذا النشاط الحى ، فلاحظنا أن في الحب ذبذبة وإيقاعاً بالثنيكاً يعبان دوراً هاماً في حياة المحبين على اختلاف ألوانهم . وعلى حين أن الكثيرين قد شاءوا أن يسمّوا الحب منذ البداية بطابع التنمية ، والسر ، والصوفية ، فقد حاولنا نحن أن ندمج

الحب في تيار الصيرورة ، لكي ندرسه باعتباره حقيقة ديناميكية متطورة ، تخضع في استمرارها الزماني للتغيرات التي تطرأ على الإيقاع الحيوي للمحبين أنفسهم . ومن هنا فإننا لم نتصور الحب قط — كما كان يفعل بعض الشعراء — على أنه محاولة يقوم بها عاشقان من أجل الانتصار على الزمان ، والاندراج في عالم الأبدية ، بل لقد ربطناه دائماً بالتغير والصيرورة والتاريخ .

بيد أن هذه النظرة الخاصة إلى الحب باعتباره تجربة إنسانية زمانية متغيرة ، لا تعنى أن يكون الحب مجرد عاطفة هوائية متقلبة ، فقد سبق لنا أن لاحظنا أكثر من مرة « أن في الحب شيئاً من كل شيء : ففيه (كما تقول مدام لافايت : Mme. La Fayette) شيء من العقل ، وفيه شيء من القلب ، وفيه شيء من الجسد . » . وإذن فإن الحب الحقيقي هو أشبه ما يكون بالانسجام الرقيق بين الحاجات الحيوية والعواطف الوجدانية ، أو هو ضرب من التوافق الخفي بين مطالب الجسم أو « الحيوانية » ، وبين نوازع الروح أو « الحرية » . وهذا هو السبب في أننا نجد دائماً في الحب الحقيقي الصادق عوامل « المعرفة » و « الاحترام » و « الرعاية » و « المسئولية » قائمة كلها جنباً إلى جنب . وإذا كان كل عامل من هذه العوامل لا يكفي وحده لتكوين الموقف الوجداني المعين الذي نسميه باسم « الحب » ، فإن هذه العوامل الأربعة مجتمعة شاهدة على أن ما يميز الحب عن كل ما عداه إنما هو هذا الاهتمام الإيجابي بحياة الكائن المحبوب ، وترقيته ، وتطوره ، وسعادته . وعلى الرغم من أن بعض الفلاسفة من أمثال ما كس شار قد استبعدوا من الحب كل نشاط إيجابي يكون من شأنه تغيير المحبوب ، إلا أن الملاحظ دائماً أن خصوبة الحب تتجلى بوضوح في كونه يغير من نفوس أولئك الذين يحبون ، وكأن الواحد منهم يعيد خلق الآخر ، أو كأن الاثنين يولدان من جديد معاً . ولعل هذا هو السر فيما نلاحظه عادة من أن للحب دائماً صبغة خلاقة أو طابعاً إبداعياً ، وكأن الإنسان لا يستطيع أن « يحب » دون أن « يخلق » شيئاً خارج

ذاته ! وربما كان جمال الحب — حتى في أبسط صورة من صورته — ماثلاً في هذا الخضوع المتبادل الذي يحفز الكائنين المحبين إلى أن يتقبل كل منهما حياته من الكائن الآخر ، وكأنما هو الذي يظهره إلى عالم الوجود ، ويكسبه كل ماله من قيمة ! وتبعاً لذلك فإن الحب — هو بمعنى ما من المعاني — عملية خاقي متبادل لموجودين مترابطين يشعر كل منهما بأنه في حاجة إلى الآخر لأنه يحبه ! وإذا كان جوهر هذا المخلوق أو الإبداع هو « التبادل » ، فذلك لأن الحب قوة من شأنها دائماً أن تولد الحب^(١) !

ولكن « التبادل » الذي يتطلبه الحب — كما لاحظنا في أكثر من موضع — هو بطبيعته تبادل عطاء ، وبذل ، وتضحية . فليس من الممكن أن يقوم حب دون أن تقدم الذات نفسها للآخر ، أو دون أن تهب « الأنا » شيئاً من ذات نفسها لـ « أنت » . وهذا هو السبب في أن تجربة الحب لا يمكن أن تكون تجربة ثانوية أو عرضية ، أو هامشية ، في حياة الوجود البشري ، بل هي لا بد بالضرورة من أن تكون تجربة جوهرية ، أو أساسية ، أو جذرية ، في وجود كل فرد منا . وإذا كان كل منا يذكر باهتمام بالغ تجربة الحب الأولى في حياته ، فذلك لأن هذه التجربة قد علمته لأول مرة كيف يحيا للآخر ، وكيف يلتبس من « الآخر » كل أسباب وجوده ، وكيف ينتظر من « الآخر » كل مقومات سعادته ! ولما كان الحب بطبيعته تجربة استيعابية شاملة ، فإن كلا منا ليستطيع أن يقول (بمعنى ما من المعاني) « أنا أحب ، إذن فأنا موجود » . والحق أنه إذا كان الحب كثيراً ما يتخذ في أعيننا طابع « المطلق » فذلك لأننا عندما « نحب » ، إنما « نحب » من جميع الوجوه ، وبكل قوانا ، ومن كل قلبنا ، دون أن نستبق لأنفسنا شيئاً ، ودون أن نضن على المحبوب بشيء . ومن هنا ، فإننا لا نستطيع — كما قال

(1) Erich From : « The Art of Loving », London, Unwin, 1962, pp. 24 & 25.

بسكال — أن نحب حباً كافياً ، اللهم إلا إذا أحببنا حباً زائداً . وربما كان الحب هو الشيء الوحيد الذى لا يكون جميلاً ، اللهم إلا إذا اقترن بالإفراط والسرف . استغفر الله ، بل إن السرف نفسه لهو الحب : فإن الميعار الأوحد للحب هو أنه ليس له أى معيار . وقد يكون لكلمة « الإفراط » معنى بالنسبة إلى سائر الفضائل الأخرى فيما عدا الحب : فإن الحب يمثل — كما قلنا — قمة ، وهداً أقصى ، وخيراً أسمى . وهذا هو السرفى أن بعض الفلاسفة قد جعلوا من « الحب » قيمة رابعة ، إن لم نقل قيمة القيم .

يبد أن الحب فى دنيا البشر هو — مع الأسف — فضيلة سريعة ، أو قيمة خاطفة ، أو — إن صح هذا التعبير — « مطلق نسبي » un absolu relatif . وآية ذلك أن الإنسان لا « يحب » حقاً — أعنى بروح البساطة التلقائية والسخاء الإبداعي — اللهم إلا فى لحظة خاطفة لا تدوم أكثر من « آن » instant . والحق أن الإنسان « قد يستطيع أن يعلو على نفسه ، ولكن فى ظروف وجودية لا تسمح له بالبقاء ؛ لأنها كوجه « يهوه » الذى لا يستطيع أحد أن يراه ويستمر على قيد البقاء ^(١) » . وحين يرقى الإنسان إلى ذروة الحب ، لى يعطى بسخاء ، ويهب دون تردد ، ويضحى دون حساب ، فإنه سرعان ما يصاب بدوار ميتافيزيقى أليم ، إذ يشعر بأنه لم يعد يستطيع أن يحتفظ بتوازنه البشرى ؛ فالإنسان لا يحب حقاً إلا حين يعلو على الإنسان ، وهو لا يستطيع أن يعلو على الإنسان إلا حين يصعد إلى قمة ذلك « المطلق » الذى عبرت عنه الأديان بقولها إن « الله محبة » ؛ ومن هنا فإن الإنسان حين يجب سرعان ما يهتف قائلاً : « لقد كنت قبل الحب مخلوقاً صغيراً حقيراً تافهاً » ؛ ولا غرو ، فإن القزم الصغير الذى يجب لا بد من أن يشعر بأنه قد استحال إلى عملاق كبير ؛ وآية ذلك أن الاحتكاك بالـ « مطلق » لا بد

(١) زكريا إبراهيم : « مشكلة الإنسان » ، مكتبة مصر ، سلسلة مفكرات فلسفية ، ١٩٥٩ ، ص ١٢٦ .

من أن ياتى فى روع ذلك الخلق النسبى أنه هو نفسه قد استحال إلى « مطلق » !
ويحاول هذا الخلق المطلق النسبى أن يحتفظ بتوازنه فوق قمة الحب الشامخة ،
فلا يابث أن يتحقق من أنه لم يجعل لتلك الذرى الهائلة ، وأنه لا بد له من
الهبوط إن عاجلاً أو آجلاً . وهكذا يرتد المحبون إلى دنيا الناس لكي يجبو
على رصيد تلك التجربة الإلهية الخاطفة التي عاشوها أنا أو بضع آن ! وقد يكون
أمجب ما فى الحب أنه تجربة مركزة يستطيع المرء أن يذيقها فى حياته الطويلة
المائة ، فيشرب كل يوم شيئاً من رحيقها ! وقد يكون فى ربع ساعة من
الحقيقة ما يكفى لإضفاء المعنى وإعطاء أسباب الوجود لحياة طويلة هى أشبه ما تكون
بالأشباح أو الظلال !

ولكن كلاً منا مع ذلك لا بد من أن يكون قد عرف تلك المرارة العذبة التي
تقف فى حاق المحبين بعد انقضاء الحب . . . أجل ، فإن المرء ليسعر قبل الحب بأنه
لم يكن سوى مجرد « فرد » حتى إذا ما أحب شعر حتماً بأنه « شخص » ، فإذا
ما انقضى الحب لم يعد المرء سوى مجرد « شىء » ! أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول:
إن الإنسان قبل الحب « شىء » ، وعند الحب « كل شىء » ، وبعد الحب
« لا شىء » ! وهذا هو السبب فى أن الحب يتذبذب بنا دائماً بين قطب الحياة
وقطب الموت ، وكأنما هو رقص ميتافيزيقى يؤديه ذلك الخلق المطلق النسبى الذى
لا بد من أن يجيا دائماً معلقاً بين الأرض والسماء ! ويخيل إلى أن الله نفسه يتأمل — من
علو سمائه — هذا الرقص الميتافيزيقى الذى يؤديه عباده المحبون ، وكأنما هو يسأل
نفسه : أترام يستطيعون يوماً أن يغلبوا « الحب » على « الحرب » ، لكي يرقوا
بأرض الشقاء إلى سماء السعادة الروحية الخالصة ؟ ولكن ربما كانت روعة الموقف
البشرى أنه موقف نسبي يريد دائماً أن يكون مطلقاً ، أو موقف زمانى يحاول
جاهداً أن يكون أبدياً خالداً ! وسواء أكانت هذه المحاولة ممكنة أم مستحيلة ،
فإنها على كل حال هى التي تخلع على الحياة الإنسانية كل ما لها من قيمة ، ومعنى ،

وغاية . وإذن فإن الإنسان يجب ، لأنه يريد أن يشعر بالحياة ، وأن يسمو ، وأن يشعر بالسمو ، وأن يسعد ، وأن يشعر بالسعادة . وهو يشعر بأن لحظات الحب — كأية لحظات أخرى هاربة من أسر الزمان — لا بد من أن تكون سريعة خاطفة ، ولكنه مع ذلك على استعداد لأن يهب حياته بأكملها في سبيل الظفر بها والظاهر أن الآلهة قد شاءت لنا أن نعرف « الحب » على الأرض ، حتى تذوق رَشْفَةً من رحيق السماء ، فنحن إلى الشراب النقي الذي لا تشوبه شائبة من مرارة . وربما كان هذا هو السر في تلك المسحة الإلهية التي نراها دائماً على جبين المحبين ، وكأنهم قد استطاعوا أن يصعدوا على أجنحة « جنونهم الإلهي » إلى سماء المطلق ! وهنا لا يملك الفيلسوف سوى أن يشد على يد الشاعر : فقد تلاقيا بعد هذا الفراق الطويل ! أليس فكتور هيجو هو الذي يقول : « لقد التقيت في الطريق بشاب فقير جداً يُحِبُّ . . . كانت قبعته رثة ، ومعطفه ممزقاً ، والماء يتسلل من حدائه . . . ولكن النجوم كانت تظل من خلال روحه » ! . بل ألم يرو لنا المؤرخون عن الشاعر الإنجليزي كيتس أنه كان يحتضر بسبب إصابته بالسل ، كما كان في الوقت نفسه يعاني آلام الوحدة في يأس ، ولكنه مع ذلك استطاع أن يكتب عندما اقتربت النهاية : « لم أتأكد من شيء غير قدسية عواطف القلب وحقيقة الخيال » !؟

أجل ، إن الحب قيمة القيم ، فإن القيم الأخرى لا تقوم بذاتها ، وأما الحب فهو القيمة الوحيدة التي تقوم بذاتها ، وأهو الشيء الوحيد الذي لا يترك لمن يملكه (كما قال وليام هازليت) شيئاً آخر يرغب فيه ! . . . فطوبى إذن لمن أحب ، ثم طوبى لمن عرف إذا أحب كيف يولد لدى غيره الحب ، وكيف يستشف فيمن حوله بذور الطيبة والخير . . . إن الكائن العميق لهو في حاجة دائماً إلى أن يُصدق ويُحِبُّ ، حتى يظهر ويتجلى . والحب هو الذي يكتشف بذور الخير والجمال في كل مخلوق ، حتى في أشد الوجوه صلابة ، وأكثر النفوس تقاهة ، فيجعل منها بذلك مخلوقات جديرة بالحب ! وكم من أناس بقوا قساة ، حسودين ، غلاظ القلوب ،

لمجرد أنهم لم يعرفوا الحب ! ولكننا لو سلطنا على هؤلاء أشعة الحب ، لاستطعنا أن ننتزع من قلوبهم الكراهية السوداء ، ولأدركنا أن وراء أسوارهم الغليظة الدكناء ، إنما تكن نفوسٌ ساطمة تستطيع أن ترسل ما لا حصر له من الأضواء ! والحب وحده هو الذى يعرف أن كل وجه بشرى إنما هو عيد من الأنوار ، إذ ما يكاد الموجود الإنسانى يخرج من عالم الطوايا والأسرار ، حتى يستحيل إلى شعلة متوهجة من النور والنار ! والنار تمحرق ما تلامسه ، ولكنها أيضاً تضيء كل ما حولها ! وليس كالحب أيضاً نارٌ تصقل النفوس ، وتصفى القلوب : فإن المحبين ليعرفون أن الحب هو الذى يظهر معدن النفس . وما أصدق الموسيقار الفرنسى برليوز Berlioz حينما يقول : « أى هاتين القوتين : الحب أم الموسيقى ، أقدر على التسامح بالبشر إلى أعلى عليين ؟ إن هذا بلا شك سؤال عسير ، ولكن ربما كان فى استطاعتنا — فيما يبدو — أن نقول إن الحب لا يعطينا أية فكرة عن الموسيقى ، فى حين أن الموسيقى تستطيع أن تعطينا فكرة عن الحب ... ولكن ، لم الفصل بين الاثنين ؟ أليس الحب والموسيقى هما جناحا النفس ؟ » .

تذييل

فلسفة الحب عند ابن حزم

قد يعجب القارىء حين يرانا ندخل ابن حزم في عداد فلاسفة الحب، ولكنه لو قرأ بعين الاعتبار رسالة ابن حزم في الألفة والألأف، لما تردد في إدراج تلك الرسالة ضمن المحاولات المبكرة في فلسفة الحب. ولئن كان ابن حزم قد تناول موضوع الحب من وجهة نظر الأديب، والشاعر، والتأرخ، أكثر مما تناوله من وجهة نظر الفيلسوف، والمحلل، والباحث النفساني، إلا أن من المؤكد مع ذلك أننا نلتقي في تضاعيف دراسته للحب بالكثير من الملاحظات النفسية الدقيقة، والآراء الفلسفية العميقة. ولسنا نريد — في هذه المجالة القصيرة — أن نضع بين يدي القارىء خلاصة وافية لرسالة ابن حزم في الحب، وإنما حسبنا أن نُبرز الجوانب الطريفة والأفكار الأصيلة فيما كتبه هذا المفكر العربي الكبير عن تلك العاطفة الإنسانية النبيلة. وربما كانت أول ملاحظة تعن للباحث عند مطالعته لرسالة ابن حزم في الحب، هي هذا التسلسل المنطقي في العرُض، وذلك الترتيب المنهجي في تناول الموضوع، بعكس ما درج عليه الكتُاب العرب من استطراد واسترسال وإطناب. فإبن حزم يبدأ حديثه بالكلام في ماهية الحب، ثم ينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن نشأة الحب، فيستقصى علاماته ومظاهره، ويستعرض أنواعه ونماذجه، ثم يتتبع أحوال المحبين وعوارض حُبهم، فيجدثنا عن الوصل والمجر، والوفاء والغدر، والبين والضي، والسلو والموت.. الخ. وأخيراً يجدثنا ابن حزم عن صلة الحب بالشهوة، ويخرج على موضوع الطهر والتعفف، لكي

يتهى إلى القول بأنه لم يحدثنا عن الحب بلغة الشعراء الخالين ، بل هو قد اقتصر في رسالته على الحقائق الواقعية التي لا يمكن وجود سواها أصلاً^(١) .

والظاهر أن الكثيرين من معاصري ابن حزم قد عابوا عليه — وهو الإمام الفقيه المتكلم — التعرض لدراسة موضوع كالحب ، فلم يجد ابن حزم بُدأ من الاعتذار عن ذلك في مقدمة رسالته ، ولسان حاله يقول : إنه حتى لو كان الحديث عن الحب أدخل في باب الباطل منه في باب الحق ، فقد قال أبو الدرداء : « أجموا النفوس بشيء من الباطل ، ليكون عوناً لها على الحق » ، كما ورد في بعض الآثار : « أريحوا النفوس فإنها تصدأ كما يصدأ الحديد^(٢) » . وإذا كان أول الحب هزلاً ، فإن آخره جد . وابن حزم يسجل في صدر كتابه جلال الحب وقداسته ، فيقول : « . . دقت معانيه لجلالته عن أن توصف ، فلا تدرك حقيقتها إلا بالعانة . وليس بمنكر في الديانة ولا بمحذور في الشريعة ، إذ القلوب بيد الله عز وجل^(٣) » . وواضح من هذا النص أن ابن حزم كان يخشى أن يقع في ظن البعض أن الحديث عن الحب هو حديث عن الجنس والشهوة والفاحشة ، فهو أحرص ما يكون على إبراز قدسية تلك العاطفة خصوصاً وقد أحب من بين الخلفاء المهديين والأئمة الراشدين كثيرين ! ولكن ابن حزم حريص في الوقت نفسه على تنبيهنا إلى أن الحب خبرة معاشة ، فلا يدرك حقيقته إلا من كابده وعاناه ، وبالتالي فإن ابن حزم يستند في حديثه عن الحب إلى تجربته الخاصة .

والحق أن مفكرنا الأندلسي الكبير لم يكن يجد أدنى حرج في الإشارة — بين الحين وآخر — إلى بعض ما سر به من خبرات في هذا الصدد ، فهو لا يستند في أحكامه إلى آراء نظرية خالصة ، أو نظريات فلسفية معروفة ، بل هو يستمد

(١) ابن حزم : « طوق الحمامة في الألف والألاف » ، تحقيق حسن كامل الصبري ، القاهرة ،

١٩٦٤ ، ص ١٥٣ .

(٢) المرجع السابق : ص ٢ .

(٣) المرجع السابق : ص ٥ .

أحكامه من تجاربه وتجارب الآخرين ، دون التعرض لذكر أسماء أصحابها ، اللهم إلا من لم يكن هناك ضرر من تسميته . وهو يصرف النظر عن أخبار الأعراب والمتقدمين ، لاعتقاده بأن أساليبهم في الحياة والحب قد كانت مختلفة تماما عن أساليب أهل عصره ، ولاقتناعه في الوقت نفسه بأنه لا بد له من أن يأتي بمجديد ، بدلا من أن يقتصر على ترديد أحاديث السابقين^(١) .

يبد أننا نلاحظ أن تعريف ابن حزم لا يحسب لا يخلو من تأثر بالنظرية الأفلاطونية المعروفة في الحب ، فإننا نراه يقول : « وقد اختلف الناس في ماهيته وقالوا وأطالوا ، والذي أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها لرفيع » . ولا شك أن هذا التعريف يذكرنا بمجديث أفلاطون المشهور عن « الإيروس » في محاوره « المأدبة » ، خصوصا وأن ابن حزم يستطرد بعد ذلك فيقول إن المحبة « استحصان روحاني وامتزاج نفساني » . ولكن ابن حزم لا ينص على الأصل اليوناني لهذه النظرية ، بل هو يحاول ردها إلى الآية الكريمة التي تقول : « هو الذي خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها ليسكن إليها » . وحجة ابن حزم هنا أنه لو كانت علة الحب هي جمال المحبوب ، أو حسن الصورة الجسدية ، لما كان المحرومون من الجمال أو ناقصو الصورة موضعاً للحب ، في حين أن التجربة شاهدة على أن كثيراً من المحبين قد يتعاملون بالأدنى ، وهم يعلّمون فضل غيره ، دون أن يجد الواحد منهم محمداً لقلبه عنه . « ولو كان الموافقة في الأخلاق ، لما أحب المرء من لا يساعده ولا يوافقه » . فلا بد إذن من أن يكون الحب شيئاً في النفس ، وأن يكون سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال .

حقاً إن المحبة على أنواع : فهناك محبة القرابة ، ومحبة الألفة والاشتراف في المطالب ، ومحبة التصاحب والمعرفة ، ومحبة البر يرضمه المرء عند أخيه ، ومحبة

(١) ابن حزم : « طرق الحماة في الألفة والألاف » ، ١٩٦٤ ، ص ٣ .

الطمع في جاه المحبوب ، ومحبة المتحابين لسر يجمعان عليه يلزمهما ستره ،
ومحبة بلوغ اللذة وقضاء الوطر ، ومحبة المتحابين في الله عز وجل (إما لاجتهاد
في العمل ، وإما لاتفاق في أصل النحلة والمذهب ، وإما لفضل علم يمنحه الإنسان) ،
وأخيراً محبة العشق التي لا علة لها إلا ما ذكرنا من اتصال النفوس . ولكن
من المؤكد أنه إذا كانت المحبة لسبب من الأسباب ، فإنها لا بد من أن تفتى
بقضاء هذا السبب : « فمن ودك لأمرولى مع اقتضائه » . وأما محبة العشق
فإنها محبة خالصة ، تنفذ إلى أعماق النفس فتتمكن منها ، ومن هنا فإنه
لا فناء لهذه المحبة إلا بالموت ! وكما أنك قد ترى شخصين يتباغضان بدون
سبب ، ويكره أحدهما الآخر دون علة ، ويستنقل الواحد منهما الآخر
بلا مبرر ، فكذلك قد ترى شخصين يتحابان دون علة ظاهرة ، ويكفأ
الواحد منهما بالآخر لغير ما سبب ، ويأنس الواحد منهما بالآخر دون أدنى مسوغ !
ولكن لا غرابة في ذلك : فإن الحب يزين للمرء ما كان يأنف منه ، ويسهل عليه
ما كان يصعب عنده ، حتى إنك لتجد المرء حين يمسسه الحب وكأنما هو قد استحال
إلى مخلوق آخر ، أو كأن طبيعته قد تغيرت تغيراً كلياً شاملاً^(١) .

بيد أن القول بأن الحب استحسان روحاني أو امتزاج نفساني لا يستلزم
بالضرورة أن يكون قوامه التبادل ، فإن ابن حزم يقيم تفرقة واضحة بين المحب
والمحبوب ، كما أنه يقرر في الوقت نفسه أن الحب اضطراب لا اختيار . وهو يعبر
عن هذا المعنى في مواضع متفرقة من كتابه فيقول مثلاً : « وأما استحسان الحسن
وتمكن الحب ، فطبع لا يؤمر به ولا يُنهى عنه ، إذ القلوب بيد مقلبيها ... وإنما تلك
الإنسان حركات جوارحه المكتسبة . . . وأما المحبة فخفة^(٢) » . ومن ذلك أيضاً
قوله : « . . . إني إنما أحببته لنفسى ، ولالتذاذها بصورته ، فأنا أتبع قياسى وأفود
أصلى وأفقدو طريقي في الرغبة في مرورها . . . (وأنت) إن بذلت نفسك لم يكن

(١) ابن حزم : « طوق الحمامة » ، ص ١٠ - ١١ .

(٢) ابن حزم : « طوق الحمامة » ص ٢٦ .

اختياراً ، بل كان اضطراراً ، ولو أمكنك ألا تبتذلها لما بذلتها . . . »^(١) . وكما قال أفلاطون من قبل إن إيروس هو الحب لا المحبوب ، نجد ابن حزم أيضاً يلحق الحب بالمحب ، ويتكلم عن معاني الحب وأعراضه وظواهره وشتى آفاته من وجهة نظر الحب ، لا المحبوب . وحتى حين يتحدث ابن حزم عن الوفاء ، فإننا نجده يقيد به الحب لا المحبوب ، لأن الوفاء أوجب على المحب الذي بدأ بالمودة ، في حين أن المحبوب مخير في التبول أو الرفض ! والواقع أن الفارق بين المحب والمحبوب هو كالفارق بين الطالب والمطلوب أو بين الراغب والمرغوب فيه ، أو بين المغنطيس وقطعة الحديد التي تنجذب إليه . فففس المحب قاصدة إلى نفس المحبوب ، باحثة عنه ، مشتتية لملاقاته ، جاذبة له لو أمكنها كالمغنطيس والحديد ، والحركة إنما تكون دائماً من الأقوى . وابن حزم هنا يتلاقى مع الكاتب الفرنسي ستندال الذي سيقول من بعد إن الرجل في الحب مهاجم ، والمرأة مدافعة ، والرجل يطالب ، والمرأة ترفض ، والرجل مخاطر جسور ، بينما المرأة متوجسة متخوفة^(٢) .

ولكن ابن حزم يقرر مع ذلك أن المحبة لا تقوم مطلقاً بين متنافرين أو متضادين : لأن الشكل يستدعي دائماً شكله ، والمثل إلى مثله ساكن . فأنت لا تجد اثنين يتحابان إلا وبينهما مشاكلة واتفاق في الصفات الطبيعية بدرجة تختلف شدة وضعفاً . وكلما كثرت عناصر المشاكلة بينهما ، زادت المجانسة ، وتأكدت روح المودة . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الأرواح جنود مجندة ، ما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف » . ولهذا ما اغتم بقراط حين وصف له رجل من أهل النقصان يُحِبُّه ، ف قيل له في ذلك ، فقال : « ما أحبني إلا وقد وافقته في بعض أخلاقه »^(٣) . وابن حزم يضيف إلى ذلك أن

(١) المرجع السابق : ص ٤٦ .

(2) Cf. André Maurois : "Cinq Visages de l'Amour", Didier, New-York, 1942, Ch. III. Les Héroïnes de Stendhal, p. 100.

(٣) ابن حزم : « طوق الحمامة » ، ص ٨ .

النفس بطبيعتها جميلة تولع بالجمال ، حسنة تكلف بكل شيء حسن ، فهي تنجذب بالضرورة نحو الأشكال المنسجمة والصور المتوافقة . وهي حين تميز في المواضع الجميلة شيئاً من أشكالها ، فإنها سرعان ما تتعاقب بها وتنجذب إليها « وإن لم تميز وراءها شيئاً من أشكالها ، لم يتجاوز حبها الصورة ، وذلك هو الشهوة^(١) » .

وابن حزم يفرض في الحديث عن علامات الحب ، فيبين لنا كيف أن العين هي باب النفس ، « وهي المنقبة عن سرائرها ، والمعبرة عن كوامنها ، والمثربة عن بواطنها » ، فليس بدعاً أن تكون « النظرة » هي نقطة انطلاق الحب . والحق أنه كثيراً ما يكون لصُوق الحب بالقلب من نظرة واحدة ، فترى المرء يعشق صورة لا يعلم من هي ، ولا يدري لها اسماً ولا مستقراً . وابن حزم يحدثننا هنا عن الكثيرين ممن أحبوا من نظرة واحدة ، وكيف نشأت العلاقة في نفوس هؤلاء المحبين من لحظة خاطرة ! بل قد تقع المحبة — في رأيه — بالوصف دون المعاينة ، فيعشق المرء شخصاً لم يره ، إما لأنه سمع عنه من الأخبار ما حببه إلى نفسه ، وإما لأن خياله قد صور له ذلك الشخص بصورة المشوق الأسمى الذي لا يدانيه مخلوق كمالاً وجمالاً ! وابن حزم يتلم أن للخيال دوراً كبيراً في نشأة الحب ، فهو يحدثننا عن محبين شغلوا أنفسهم بغير حقيقة ، وتعلقت أوهامهم بمعدوم أو شبه معدوم ، متعجباً كيف يجب المرء « من لم يره قط ولا خلق ولا هو في الدنيا ! ولكنه يعود فيفسر لنا هذا النوع من الحب بقوله : « ان الذي أفرغ ذهنه في هوى من لم ير ، لا بد له إذ يخلو بفسكره أن يمثل لنفسه صورة يتوهمها ، وعيناً يقيمها نُصب ضميره ، لا يتمثل في حاجسه غيرها ، قد مال بوهمه نحوها^(٢) » . وابن حزم هنا يتلاقى مرة أخرى مع الكاتب الفرنسي الكبير ستندال الذي سيقول من بعد

(١) المرجع السابق : ص ٩ .

(٢) ابن حزم : « طوق الحمامة » ، ص ٢٠ — ٢١ .

بفكرة « التبلور » فيروى لنا كيف أن خيال الحب يخلع على المحبوب كل ما يهواه هو من ضروب الكمال ، وكيف أن أوهام الحب هي التي تجيء فنفضني على شخصية المحبوب من المزايا ما يجعل منها جوهرة ثمينة نادرة^(١) . وابن حزم يتفق أيضاً مع ستندال في أن عملية التبلور أسرع وأسهل لدى المرأة منها لدى الرجل ، لأن « حب النساء في هذا أثبت من حب الرجال ، لضعفهن وسرعة إجابة طبائعهن إلى هذا الشأن ، وتمكنه منهن^(٢) » . ولكن الكاتب العربي الكبير يلاحظ أن « المعاينة » قد تجيء بعد ذلك فتؤكد هذا النوع من الحب ، وتزيد من قوته ، أو تبطله تماماً ، وتقضى عليه بالكلمة ! وهو يروى لنا — في هذا الصدد — الكثير من الأخبار التي سمع عنها ، ويسرد علينا بعضا مما شاهدته بعيني رأسه ، لكي لا يلبث أن يُصدر على هذا النوع من الحب حكم النياسوف العاقل المتبصر فيقول : « إن من أحب من نظرة واحدة ، وأسرع العلاقة من لحظة خاطرة ، فهو دليل على قلة الصبر ، ونخبز بسرعة السلو... وهكذا في جميع الأشياء أسرعها نمواً أسرعها فناء وأبطؤها حدوثها ، أبطؤها نقاداً^(٣) » .

وكما حدثنا ابن حزم عن الحب الذي ينشأ عن الخيال والوصف ، والحب الذي ينشأ من نظرة واحدة ، نجدته يحدثنا أيضاً عن الحب الذي يتكون ببطء ، تحت عنوان : « باب من لا يجب إلا مع المطاولة » . وابن حزم هنا يكشف عن عقلية سيكولوجية ممتازة : لأنه يربط الحب بالزمان ، ويقوم العاطفة على تعدد التجارب وارتباطها بموضوع واحد ، فيبين لنا كيف أن للاستقرار النفسي دوراً هاماً في تأصل عاطفة الحب ودوامها ، وكيف أن « ما دخل عسيراً لم يخرج يسيراً^(٤) »

(1) Cf. A Maurois : "Cinq Visages de l'Amour.", 1942, p. 98.

(2) وانظر أيضاً مقال الدكتور طه حسين المنشور بمجلة « الكاتب المصري » ، المجلد الثاني ، العدد الخامس ، فبراير سنة ١٩٦٤ .

(٢) « طوق الحمامة » : ٢١ .

(٣) المرجع السابق : ص ٢٣ — ٢٤ .

(٤) المرجع السابق : ص ٢٤ .

والظاهر أن خبرة ابن حزم انخاصة قد دلته على أن العشق السريع هو أقرب إلى الشهوة منه إلى الحب ، في حين أن العاطفة البطيئة التي تتكون على مر الأيام والليالي لا بد من أن تدوم وتثبت على العكس من الشهوة العابرة أو المغامرة الغرامية الخاطفة . وهو يقول في ذلك بصريح العبارة : « وإني لأطيل العجب من كل من يدعى أنه يجب من نظرة واحدة ، ولا أكاد أصدقه ، ولا أجعل حبه إلا ضرباً من الشهوة . وأما أن يكون في ظني متمكناً من صميم الفؤاد ، نافذاً في حجاب القلب ، فما أقدر ذلك ، وما لصق بأحشائي حب قط إلا مع الزمن الطويل ، وبعد ملازمة الشخص لي دهرًا ، وأخذى معه في كل جد وهزل ، وكذلك أنا في السلو والتوقى ، فما نسيت ودأ لي قط ^(١) » .

ولما كان ابن حزم قد ربط الحب بالاستقرار النفسى ، كما أقام تفرقة حاسمة بين الحب والشهوة ، فإننا نجد يرفض فكرة التعاقب بشخصين في وقت واحد ، مؤكداً « وحدانية الحب » . والواقع أن التعدد حليف الشهوة ، في حين أن الوحدانية قرينة المحبة . ولهذا يقرر ابن حزم بصراحة أن كل من يزعم أنه يجب اثنين ، ويعشق شخصين متغايرين ، فقد اختلطت عليه المحبة بالشهوة ؛ والشهوة لا تسمى حباً على التحقيق ، بل على المجاز فقط . ولابن حزم في ذلك أبيات جميلة يقول فيها :

كذب المدعى هوى اثنين حتما

مثل ما في الأصول أكذب ما نى

ليس في القلب موضعٌ لحبيبة

ف ولا أحدث الأمور ثنائى

فكما العقل واحدٌ ليس يدرى

خالقاً غير واحد رحمانِ

(١) ابن حزم : « طوق الحمامة » ، ص ٢٥ .

فكذا القلب واحدٌ ليس يهوى
غير فَرَدٌ مُبَاعَدٌ أو مُدَانٍ
وكذا الدين واحدٌ مستقيمٌ
وكَفُورٌ مَن عِنْدَهُ دِينَانِ (١)

وواضح من هذه الآيات أن ابن حزم يؤمن بالوحدانية في الحب ، كما يؤمن تماما بأنه واحد ودين واحد . وهو لهذا يستنكر التقلب في الحب ، ويستهمجن الللل في العاطفة ، ويحمل بشدة على القائلين بإمكان الجمع بين حب اثنين في وقت واحد . وابن حزم يشير في هذا الوضع إلى قصة رجل سريع التقلب كان يشتري الجارية وهي كارهة له ، فلا يلبث كرهها له أن يستحيل إلى حب مفرط وكلف زائد به ، بينما لا يشعر هو نحوها بأية عاطفة صادقة أو أى حب صحيح . وتعليل ابن حزم لهذا الشعور أن « الأعضاء الحساسة مسالك إلى النفوس ومؤديات نحوها » ، فلا بد من أن يستند الحب إلى دعامة من التوافق الجنسي أو الاشباع الغريزي ويروي لنا ابن حزم في موضع آخر أن رجلا يدعى أبا عمر محمد ابن عامر « كان يرى الجارية فلا يبصر عنها ، ويحقيق به من الاغتنام والههم ما يكاد أن يأتي عليه حتى يملكها ، ولو حال دون ذلك شوك القتاد ، فإذا أيقن بتصيرها إليه ، عادت المحبة نفاراً ، وذلك الأنس شروداً ، والقلق إليها قلقاً منها ، ونزوعه نحوها نزعاً عنها ، فيبيها بأوكس الأثمان (٢) » . والشخصية التي يصفها لنا هنا ابن حزم هي أشبه ماتكون بشخصية دون جوان (الذي كان يرى في النساء أعداء له ، فلم يكن الحب في نظره سوى معركة ، ولم يكن يتحدث عندئذ إلا عن انتصاراته أو مكاسبه) . وابن حزم يملل هذا التقلب في الحب بالللل ، فيقول إن اللول لا يثبت على حب النساء ، ولا يعرف الاستقرار حتى في مودته مع

(١) المرجع السابق : ص ٢٦ - ٢٧ .

(٢) المرجع السابق : ص ٧٣ - ٧٤ (وانظر أيضا عرض الأستاذ يوسف الشاروني لهذا الكتاب في مجلة « المحلة » ، العدد ١٠٢ - يونية سنة ١٩٦٥ ، ص ٧٦ - ٨٥) .

الأصدقاء ! ولهذا نراه يقرر في موضع آخر « أن من كان سلوه عن ملل ، فليس حبه حقيقة ، والمتسم به صاحب دعوى زائفة ، وإنما هو طالب لذة ومبادر شهوة ، والسالى من هذا الوجه ناس مذموم^(١) » وليس من شك في أن من فهم الحب بمعنى التملك أو الحيازة ، فإنه سرعان ما ينصرف عن المرأة التي تملكها وأيقن أنها قد صارت إليه ، لكي لا يلبث أن يبحث عن فريسة جديدة يوجه إليها كل سهامه حتى يتمكن يوماً من الظفر بها ! ومثل هذا النوع من الحب — في رأى ابن حزم — إنما هو مبادرة إلى اللذة ، وسعى وراء إشباع الشهوة ، فهو أقرب إلى التملك وحب الاستبدال ، منه إلى المحبة أو الاستقرار العاطفي .

ولكن ، لنفرض أن ظروف الإنسان قد اضطرتته إلى تكرار تجربة الحب ، فما القول في حبه الثانى ؟ وهل يفيد المرء من خبراته التي اكتسبها في حبه الأول ، فلا يكرر في حبه الثانى أخطاءه السابقة ، ولا يقع في نفس المهاوى التي تردى فيها آنفاً ؟ يبدو لنا هنا أن ابن حزم أميل إلى القول بأن لكل فرد منا أسلوباً خاصاً في سلوكه ، أو نمطاً شخصياً في أخلاقه وتصرفاته ، فهو لا يملك عنه محيداً ، ولا يكاد يقوى على تغييره ، حتى أنه ليجب مرة بعد أخرى ، فلا يكاد حبه في كل مرة يختلف عما مر به فيما سلف من تجارب عاطفية . وابن حزم يحدثننا عن هذه الظاهرة في فصل من كتابه سماه باسم « باب من أحب صفة لم يستحسن بعدها غيرها مما يخالفها » ، فيكاد ينص على ما اصطلح علماء التحليل النفسى اليوم على تسميته باسم « الثبوت » (وهو عبارة عن ارتباط المرء في صباه بشخص أو شيء ارتباطاً وثيقاً ، بحيث يدوم هذا الارتباط حتى بعد انتقاله إلى مرحلة النضج النفسى أو البلوغ العاطفي)^(٢) . وما يقوله ابن حزم في هذا الباب قوله : « . . وأعرف

(١) المرجع السابق : ص ١٠٧ .

(2) Cf. A.B. English : "A Student's Dictionary of Psychological Terms.", Harper, New-York, 1934, Art. "Fixation" p. 52.

من كان أول علاقته بجارية مائلة إلى القصر ، فما أحب طويلة بعد هذا . وأعرف أيضاً من هوى جارية في فمها فَوْهٌ لطيف ، فلقد كان يتقذذ كل فم صغير ويذمه ويكرهه الكراهية الصحيحة وعنى أخبرك أني أحببت في صباى جارية لى شقراء الشعر ، فما استحسننت من ذلك الوقت سوداء الشعر ولو (كانت) على صورة الحسن نفسه . واني لأجد هذا في أصل تركيبي من ذلك الوقت ، لا تؤاينيني نفسى على سواه ، ولا تحب غيره البتة «^(١) .

والواقع أن ابن حزم حين يتحدث عن الحب ، فإنه لا يتحدث عن فعل يملك المرء أسباب تصريفه ، بل هو يتحدث عن « داء عياء » لا مدخل للإرادة فيه ، وان كان الحب بطبيعته « علة مشتهة لا يود سليمها البرء »^(٢) . وهو لا يكتفى بنفى « الاختيار » عن الحب ، بل هو يقرر أيضاً أنه ليس ثمة آفة أعظم من الحب^(٣) ! وإن ابن حزم ليسهب في وصف سلطان الحب على نفوس العاشقين ، فيقول : « اعلم أعزك الله أن للحب حكماً على النفوس ماضياً ، وسلطاناً قاضياً ، وأمرأ لا يخالف ، وهدماً لا يعصى ، وملسكاً لا يتمدى ، وطاعة لا تُصرف ، ونفاذاً لا يُرد . . . (وهو) يحل المُبرَم ، ويحلل الجامد ، ويحلل الثابت ، ويحلل الشغاف ، ويحلل المنوع . . . الخ^(٤) » وربما كان أعجب ما في الحب أنه يُسمى ويصم ، فهو قد يصيب شخصاً عاقلاً رزيناً حسن التمييز ، فإذا به يخطيء الخدس ، ويستحسن القبيح ، وينحرف عن جادة الصواب ، حتى ليكاد الهوى يصبح له بمثابة طبع ثان ، فلا يعود يُقبل إلا على الردىء والفاسد والمعوج ! ومعنى هذا أن آفة الحب قد تميل بالشخص إلى تفضيل الأدنى ، أو هي قد تصرفه عن رؤية الأشخاص والأشياء بعين الحقيقة ، فإذا بالعاشق المؤروف (أى المصاب بآفة الحب) يستحيل إلى مخلوق ناقص قد غلب عليه هوى عارض « فذهب طبعه الأول ، وهو يعرف فضل

(١) « طوق الحمامة » : ص ٢٨ .

(٢) المرجع السابق : ص ١١ .

(٣) المرجع السابق : ص ٤٦ .

(٤) المرجع السابق : ص ٢٧ — ٢٨ .

ما كان عليه أولاً^(١) . وقد لا نبالغ إذا قلنا إن ابن حزم هنا يصور لنا الحب بصورة المرض الذي يشل الإرادة ، أو الداء الذي يعمي البصيرة ، وكان أهل الحب عبيد مغلوبون على أمرهم ، أو ضحايا بريئة لسلطان الهوى القاسم المتقدي .

على أن ابن حزم يشير - في موضع آخر - إلى أن للحب خمسة أدوار أو خمس درجات ، فهو يبدأ عادة بالاستحسان ، والاستحسان أن يتمثل الناظر صورة المنظور إليه فيستحسنها ، أو يستحسن أخلاقه ، وهذه الدرجة أدخل في باب التصادق منها في باب المحبة ، ثم يحىء بعد ذلك الإعجاب ، فيرغب الناظر في المنظور إليه ، ويحن إلى القرب منه . وتلى ذلك مرحلة الألفة ، وهي الوحشة إلى المحبوب إذا غاب ؛ ثم السكف : وهو غلبة شغل البال به ، أو هو ما يسمى في الغزل باسم « العشق » . وأما المرحلة الأخيرة فهي الشغف : وهو امتناع النوم والأكل والشرب ، إلا اليسير من ذلك ، وربما أدى الشغف إلى المرض ، أو إلى التوسوس ، أو إلى الموت^(٢) . وابن حزم يحدثنا بالتفصيل عن نشأة الحب ، فيعقد فصلاً يسميه باسم : « باب التعريض بالقول » يحدثنا فيه عن أساليب المحبين المختلفة في الإعراب عن حبه ، ثم يتبعه بفصل آخر يسميه باسم « باب الإشارة بالعين » يحدثنا فيه عن لغة العيون وإشارات الألفاظ ! ومما ورد على لسانه في هذا الباب قوله : « واعلم أن العين تنوب عن الرسل ، ويذكر بها المراد . والخواس الأربع أبواب إلى القلب ، ومنافذ نحو النفس ، والعين أبلغها وأصحها دلالة وأوعاها عملاً . وهي رائد النفس الصادق ، ودليلها الهادي ، ومرآتها المجلوة التي بها تقف على الحقائق ، وتميز الصفات ، وتفهم المحسوسات . وقد قيل ليس المخبر كالعابن^(٣) . » ثم يعرض ابن حزم بعد ذلك لدراسة أساليب المحبين في التراسل والتواصل ،

(١) المرجع السابق : ص ٢٩ .

(٢) ابن حزم : « رسالة الأخلاق » ، سلسلة الثقافة الإسلامية ، مارس سنة ١٩٦٢ ، القاهرة ، ص ٤٧ .

(٣) « طوق الحمامة » ، ص ٣٣ (باب الإشارة بالعين) .

فيحدثنا عن رسائل العُشَّاق وأشكالها ، وخصائصها ، وأعاجيبها ، ثم يشير إلى رُسل المحبين أو سفرائهم ، فيسهب في الحديث عن صفاتهم ، وأنواعهم ، ومهمتهم . . . إلخ .

وينتقل ابن حزم بعد ذلك إلى الحديث عن أعراض الحب وصفات المحبين ، فيعقد فصلاً تحت عنوان « باب طى السر » ، ينص فيه على أن من بعض صفات الحب السكتان باللسان وجورود الحب إن سنل ، والتصنع بإظهار الصبر . . . إلخ . ولكن الحب لا يقوى طويلاً على كتمان سره ، فإن حركاته ونظراته سرعان ما تنفّض حبه ، وتفضح عن مكنون وده ، فإذا بالناس جميعاً يلحظون اضطرابه عند رؤيته لمحوبه ، ويدركون من إشارات وحركاته ما طوى عاينه ضلوعه ! . ومن أعراض الحب أيضاً طاعة الحب لمحوبه وانقياد طبعه لطباع محبوبة ، حتى إننا لنرى الرجل « شرس الخلق ، صعب الشكيمة ، جرح القيادة ، ماضى العزيمة ، حى الأنف ، أبى الخسف ، فما هو إلا أن يتنسّم نسيم الحب ، ويتورط غمره ، ويعوم في بحره ، فتعود الشراسة لياناً ، والصعوبة سهولة ، والمضاء كلاله ، والحمية استسلاماً . . . »^(١) . وقد يقع في ظن البعض أن تذلل الحب لمحوبه أو صبره على دلاله إنما هو دناءة في النفس ، ولكن ابن حزم لا يرى في ذلك أية غضاضة ، خصوصاً وأن المحبوب — في نظره — ليس كفوّاً للمحب ولا نظيراً له ، فليس في التذلل له أو الصبر عليه أدنى مذلة أو إهانة ! وابن حزم هنا يروى لنا الكثير من أخبار المحبين الذين انتقادوا وراء محبوبيهم ، دون أن يفكر الواحد منهم في مصلحته الخاصة ، بل دون أن يحرص على سمعته أو يفكر في لذته . « ومن عجيب طاعة الحب لمحوبه أنى أعرف من كان سهر الليالى الكثيرة ولقى الجهد الجاهد ، فقطعت ضروب الوجد ، ثم ظفر بمن يحب ، وليس به امتناع ، ولا عنده دفع ، فحين رأى منه بعض الكراهة لما نواه ، تركه وانصرف عنه ، لا تعففاً ولا تخوفاً ،

(١) المرجع السابق : ص ٣٢ (باب الطاعة) .

ولكن توقفا عند موافقة رضاه . . (١) . وأما إذا تعدد الحب مخالفة محبوبه ، واقتصر على بلوغ مرغوبه ، دون الاهتمام بارضاء محبوبه ، فإنه عندئذ إنما يجعل من الحب مجرد أداة لإشباع أهوائه ، وكأن حبه مجرد متعة شخصية أو عاطفة أنانية ! (وهذا — مع الأسف — هو ما استحال إليه الحب لدى الكثير من المحبين) !

وأما آفات الحب — في رأى ابن حزم — فهي عديدة : لأن منها الماذل ، والرقيب ، والواشى ؛ وهؤلاء جميعاً يعملون على تكدير صفو العلاقة القائمة بين المحب ومحبوبه ، إما بتشديد اللامة عليهما ، أو إفساد جو الوحدة الذى يحرصان عليه ، أو بالايقاع بينهما عن طريق النيممة والوشاية . والواقع أنه إذا كان من عادة المحبين أن يلتمسوا الوحدة ، وينشدوا الخلوة ، فذلك لأنهم يريدون أن يناؤا بأنفسهم عن أعين الغرباء ، وكأنما هم يشعرون بأنه ظهور « العذول » أو « الرقيب » أو « الواشى » هو الكفيل باتقضاء على الحب ! وابن حزم يسهب فى الحديث عن هذه الآفات ، لى ينبّه المشاق إلى الأخطاء التى تهدد حبههم ، وكأنما هو يشفق عليهم أن تتحطم أعز أحلامهم بسبب عذول أو رقيب أو نمام ! فإذا نجح المحبوب فى القضاء على أسباب الكدر ومبررات الاغتمام ، تحققت له أسى مرتبة من مراتب الحب ، ألا وهى مرتبة الوصل . « ولولا أن الدنيا دار ممر ومحنة وكدر ، والجنة دار جزاء وأمان من السكاره ، لقلنا إن وصل المحبوب هو الصفاء الذى لا كدر فيه ، والفرح الذى لا شائبة ولا حزن معه ، وكال الأمانى ، ومنتهى الأراجى » (٢) ! وهنا يعطى ابن حزم الفيلسوف الكلمة لابن حزم الشاعر ، فنرى أدينا العربى الكبير يكتب عن الوصل كلمات رقيقة تنبع من صميم خبرته ، فيقول : « . . لقد جربت اللذات على تصرفها ، وأدركت الحظوظ على اختلافها ، فما للدنو من السلطان ، ولا للمال المستفاد ، ولا للوجود بعد

(١) « طوق الحمامة » ، ص ٤٥ .

(٢) « طوق الحمامة » (باب الوصل) ، ص ٥٩ .

العدم ، ولا الأوبة بعد طول الغيبة ، ولا الأمن بعد الخوف ، ولا التروح على المال ، من الموقع في النفس ما للوصل ؛ لا سيما بعد طول الامتناع ، وحلول المهجر حتى يتأجج عليه الجوى ، ويتوقد لهيب الشوق ، وتنصرم ناز الرجاء .. الخ»^(١) ولا شك أن ابن حزم حين يخاض على « الوصل » كل هذه الأهمية ، فإنه إنما يعبر عن إيمانه العميق بقيمة تلك « التجربة الميتافيزيقية » التي يحققها الحب حين يخرج بانذات من قوتها المظلمة ، لكي يقذف بها إلى عالم « الآخر » ، أو بالأحرى إلى عالم « الأنت » (إن صح هذا التعبير) ! وابن حزم هنا يناصر « فلسفة الاتصال » ، ويشدد النكير على القائمين بالانفصال ، لأنه يشعر بأن الناس قد خُلِقوا للتجاذب والتواصل ، لا للتنافر والتباعد . ولهذا نراه يقول : « إن من الناس من يقول إن دوام الوصل يودي بالحب ، وهذا هجين من القول ، إنما ذلك لأهل المال ، بل كلما زاد وصلا زاد اتصالا »^(٢) . صحيح أن الأضداد أنداد (أو كما يقال عادة : الأضداد في تماس) ، وصحيح أيضاً أن الأشياء إذا أفرطت في غايات تضادها ، ووقفت في انتهاء حدود اختلافها تشابهت (على حد تعبير ابن حزم نفسه) ، ولكن دوام الوصل مع ذلك لا يؤدي إلى الرغبة في المهجر ! وإن ابن حزم ليعود مرة أخرى إلى تجربته الخاصة ، فيخبرنا أنه ما ارتوى قط من ماء الوصل ، بل كلما زاد ارتواؤه ، زاد ظمؤه ! « ولقد بلغت من التمكن بمن أحبُّ أبعد الغايات التي لا يجد الإنسان وراءها مرمى ، فما وجدتني إلا مستزيداً ، ولقد طال بي ذلك فما أحسست بسأمة . . . ولقد ضمني مجلس مع بعض من كنت أحب ، فلم أجل خاطري في فن من فنون الوصل إلا وجدته مقصّراً عن مرادى وغير شاف وجدى ، ولا قاض أقل لبانة من لباناتي ، ووجدتني كلما ازددت دنواً ازددت ولوعاً ، وقدحت زناد الشوق نار الوجد بين ضلوعي .. »^(٣)

(١) المرجع السابق : ص ٦٠ .

(٢) المرجع السابق (باب الوصل) ، ص ٦٢ .

(٣) « طوق الحمامة » : ص ٦٢ .

وكما حدثنا ابن حزم عن نعمة الوصل ، نجدته يحدّثنا أيضاً عن آفة الهجر ،
فهناك هجر يوجب تحفظ من رقيب حاضر ، وهجر يوجب التذلل ، وهجر يتجن
به المحبوب صبر محبه ، وهجر يوجب العتاب لذنب يقع من المحب « وهذا فيه
بعض الشدة ، لكن فرحة الرجعة وسرور الرضى يعدل ما مضى ، فإن لرضى
المحبوب بعد سخطه لذة في القاب لا تعدلها لذة ، وموقفنا من الروح لا يفوقه شيء
من أسباب الدنيا . . . »^(١) وأما أقسى ضروب الهجر فهمى الهجر الذى يوجب
الوشاة ، ثم هجر المال ، وأخيراً هجر القلى ، وهو الذى تنفذ فيه الخيل ويعظم معه
البلاء ! وإذا كان الغدر من آفات الحب فإن الوفاء هو الفضيلة الكبرى فى
الحب . وأول مراتب الوفاء أن يبنى الإنسان لمن يبق له ، وتليها مرتبة ثنية هى
الوفاء لمن غدر ، وهى للمحب دون المحبوب ، ثم مرتبة ثالثة وهى الوفاء مع اليأس
البات ، وبعد حاول المنايا ونجاءات المنون . ولما كان ابن حزم قد فرق فى الحب
بين المحب والمحبوب ، فإنما نجدته يجعل الوفاء أزر. على المحب منه على المحبوب ،
بمحجة « أن المحب هو البادى بالصوق ، والتعرض لعقد الأذمة ، والقاصد لتأكيد
المودة ، والمستدعى صحة العشرة . . . (فى حين أن) المحبوب إنما هو مجلوب إليه ،
ومقصود نحوه ، ونخيّر فى القبول أو الترك فإن قبل فغاية لرجاء ، وأن أبى فغير
مستحق للذم . . . »^(٢) . وابن حزم يحدّثنا فى هذا الصدد عن نفسه فيقول إنه
ليس أثقل على نفسه من الغدر ، وليس أحب إلى قلبه من الوفاء ؛ وهو
يحمد الله على ما منحه من قدرة على الوفاء ، والحفاظة على العهد ، والعرفان
بالجميل . . . إلخ .

ثم ينتقل ابن حزم إلى الحديث عن البين ، فيقول : إن سمة الحياة أنه لا بد
لكل مجتمع من افتراق ، ولكل دن من تناء ؛ وقد قال أحد الحكماء : إن

(١) المرجع السابق : باب الهجر : ص ٦٧ - ٧٠ ، (وانظر أيضاً مقال الأستاذ يوسف
الشارونى للشار إليه بمجلة « المجلة » ، يومية سنة ١٩٦٥ ، ص ٨٤) .

(٢) المرجع السابق : ص ٨١ .

الفراق أخو الموت ، فقيل له : « بل الموت أخو الفراق » ! والبين على أنواع : فهناك بين لمدة محدودة من الزمن ، وبين هو بمثابة منع من اللقاء ، أو حظر على المحبوب من أن يراه المحب ، وبين يتعمده المحب تجنباً لأقوال الوشاة ، ثم بين الموت ، وهو الفوت أو الهول الأكبر ، لأنه غيبٌ لا يرجى منه إياب . « وقد اختلف الناس في أى الأمرين أشد : البين أم الهجر ؟ وكلاهما مرتقى صعب ، وموت أحر ، وبلية سوداء ، وسنة شهباء ، وكلُّ يستبشع من هذين ما ضادَّ طبعه . فأما ذو النفس الأبية ، الألوف الحنّانة ، الثابتة على العهد ، فلا شيء يعدل عنده مصيبة البين ، لأنه أتى قصداً ، وتعدته النوائب عمداً . . . وأما ذو النفس النواقة الكثيرة النزوع والتطلع ، القلوق العزوف ، فالهجر داؤه وجالب حتمه ، والبين له مسلاة ومنساة . وأما أنا فاللوت عندي أسهل من الفراق ، وما الهجر إلا جالب للكمد ، ويوشك إن دام أن يحدث أضراراً^(١) . ثم يحدثنا ابن حزم عن القنوع ، فيقول إن المحب إذا حرم الوصل ، وجد نفسه مضطراً إلى القنوع بما يذكّره بالمحبوب ، سواء أكان ذلك بتقبيل بعض آثاره ، أو بالاحتفاظ بأشياء كانت ملكاً له ، أو بالاستسلام للخيال والرضا بمزار الطيف . . . الخ . ومن العشاق من قنع بأن السماء تظله هو ومحجوبه ، والأرض تقلهما ، ومنهم من قنع باستوائهما في احاطة الليل والنهار بهما ؛ وأما ابن حزم فإنه « قانع بالاجتماع مع من يحب في علم الله^(٢) » .

ثم يحدثنا ابن حزم في « باب الضنى » عن الأمراض النفسية والجسمية التي قد تترتب على قمع الحب أو كتمانها ، فيقول إن « الأعراض الواقعة من المحبة غير العلل الواقعة من هجات الملل ، ويميزها الطيب الحاذق والمتفرس الناقد^(٣) » وهو يروى لنا في هذا الصدد بعض حالات الحب التي سمع عنها ، مما أدى بصاحبه

(١) المرجع السابق : ص ٩٢ .

(٢) المرجع السابق : ص ١ .

(٣) « طوق الحمامة » ، ص ١٠٢ .

إلى الخبل أو الجنون (أى المرض العقلى) . ولما كان الحب فى نظر ابن حزم ظاهرة بشرية تخضع لما تخضع له سائر الظواهر البشرية الأخرى ، فليس بدعاً أن نراه يحتج حديته عن الحب بالتعرض لباب السلو ، وباب الموت ، اعتماداً منه بأن « كل ما له أول فلا بد له من آخر » . ومن أسباب السلو ثلاثة أصلها من الحب ، ألا وهى التمل ، والاستبدال ، والحياء . وأربعة أصلها من المحبوب ، ألا وهى الهجر ، والمفارقة ، والجناء ، والغدر . وقد يكون السلو خارجاً تماماً عن إرادة الإنسان : إما الموت ، وإما لبعده لا يرجى بعده عوداً ، وإما لعلته مزمنة طرأت على الحب ، وهذه جميعاً تدخل تحت باب « اليأس » . وأخيراً يحدثننا ابن حزم عن الموت فيقول إنه « ربما تزايد الأمر ورق الطبع وعظم الاشتاق ، فكان سبباً للموت ومفارقة الدنيا ، وقد جاء فى الآثار : من عشق فدف فهو شهيد^(١) » . وقد تشتد غيرة المرأة على الرجل الذى تحبه ، حتى لتجد فى موته عزاء لها عن خوفها من خيانتها ، كذلك التى كانت تقول بعد وفاة زوجها : « ما يقوى صبرى ويمسك رمقى فى الدنيا ساعة واحدة بعد وفاته إلا سرورى وتيقنى أنه لا يضمه وامرأة مضجع أيداً ، فقد أمنت هذا الذى ما كنت أتخوف غيره ، وأعظم آمالى اليوم اللحاق به^(٢) » . ! ولا يتسع المقام للإفاضة فى شرح رأى ابن حزم فى العفاف ، ولكن حسبنا أن نقول إنه فى رأيه ممكن بشرط أن يحكم الإنسان عقله (وقائده العدل) فى نفسه (وقائدها الشهوة) . والرجال والنساء سواء فى المقدرة « على قمع الشهوة — بعكس ما وقع فى ظن الكثيرين — فقد وُجِدَتْ صالحات من النساء كما وُجِدَ صالحون من الرجال . والمهم فى التعفف هو ضبط الإرادة ، وحسن توجيه الانتباه ، فقد جُعِلَت النظرة الأولى لك والأخرى عليك ! وابن حزم يذكرنا بأن بنية الإنسان مدخولة ضعيفة ، فلا بد من تجنب أسباب الخطر ، والتحامى بالذات عن مواطن الغواية ، إذا أريد ضبط النفس وامتلاك

(١) المرجع السابق : ص ١١٥ .

(٢) المرجع السابق : ص ١١٧ .

زمام الذات . وكم أدى طول الاختلاط وكثرة التنافس على النساء إلى سفك دماء وإزهاق أرواح ! وكم كانت الغيرة سببا في تعادى المتواصلين ، وتباغضهم بعد المحبة ! وابن حزم يؤكد لنا هنا « أن المودة إذا استحالت إلى عداوة ، صارت أفظح من الموت ، وأنفذ من السم ، وأمرئ من السقم ، وأوحش من زوال النعم ، وأقبح من حلول النقم^(١) » . . . ويحتم ابن حزم حديثه عن الحب بالإشادة بالتعفف ، فيقول إن الرسول قد خص بمدحه « رجلا دعته امرأة ذات حسب وجمال ، فقال إنى أخاف الله » ، وليس عند الله معصية أقبح من الزنا .

ولا يسعنا في ختام هذا العرض السريع لرسالة ابن حزم في الحب سوى الإشادة بهذا التحليل النفساني الدقيق لأسباب الحب وأعراضه وآفاته ، وذلك العرض الفلسفي العميق لصلات المحبين بالمحبوبين مع ما يكتنفها من علاقات متشابكة متعارضة متداخلة . . . الخ . وعلى الرغم من أن ابن حزم ليس أدرل من كتب في الحب من أدباء العرب (فقد سبقه إلى ذلك إخوان الصفا في بعض رسائلهم ، وابن المقفع في « الأدب الكبير والأدب الصغير » ، والجاحظ في الرسالة السابعة — من مجموعة رسائله — في العشق والنساء) ، إلا أن ابن حزم قد فاق كل هؤلاء في دقة منهجه ، وتسلسل أفكاره ، وترابط بحثه ، ورقة حِسِّه ، وبُعد غَوْصه . وقد اتبع ابن حزم في دراسته للحب منهجى الاستبطان والاستقراء ، فجاءت رسالته حافلة بالملاحظات النفسية الدقيقة ، والخبرات الحية المعاشة ، والأمثلة التاريخية الصادقة ، والنماذج البشرية المتنوعة ؛ وهذا ما جعل منها دراسة فذة في تاريخ الأدب العربى . . .

(١) المرجع السابق : ص ١٣٤ .

المراجع

1. Beauvoir (Simone de) : « Pour une Morale de l'Ambiguïté », Paris, Gallimard, 1947.
2. Beauvoir (Simone de) : « Le Deuxième Sexe », Paris, Gallimard, 2 vol.
 - I. Les faits et les mythes, 1949.
 - II. L'expérience vécue, 1949.
3. Blondel (Maurice) : « L'Action » Paris, Alcan. 2 volumes, 1936 - 1937.
4. Buber (Martin) : « Je et Tu » trad. franç. par G. Bianquis. Paris, Aubier, 1938.
5. Buber, (Martin) : « Le Porhène de l'Homme ». Paris, Aubier, traduit par J. Loewenson-Lavi, 1962.
6. Burton (Robert) : « The Anatomy of Love », Four Square, 1962.
7. Campbell (Robert) : Jean - Paul Sartre; ou Une Littérature Philosophique., Paris, Editions Pierre Ardent, 3e édition, 1947.
8. D'Arcy (M. C.) « The Mind and Heart of Love », New-York, Meridian Books, 1956.
9. Epton (Nina) : « Love and the French » London, Ace Books, 1961.
10. Fromm (Erich) : « The Art of Loving », London, Unwin Books, 1962.
11. Fromm (Erich) : « Man for Himself », New - York, Reinhart, 1960.
12. Guitton (Jean) : « L'Amour Humain », Paris, Aubier 1948.
13. Gusdorf (George) : « La Découverte de Soi » Paris, P.U.F., 2 vol., 1948.
14. Gusdorf (George) : « Traité de l'Existence Morale », Paris, Colin, 1949.

15. Hocking (W.E.) : «The Meaning of God in Human Experience», New-Haven, Yale University Press, 1912. (New edition, 1950.)
16. Hocking (W. E.) : «Human Nature and Its Remaking», New-Haven, Yale Un. Press, 1923.
17. Hunt (Morton M.) : «The Natural History of Love» Four Square, London, 1962.
18. Jankélévitch (Vladimir) : «Traité des Vertus», Paris, Bordas, 1949.
Jankélévitch (V.) : «Le masculin et le féminin»; article in «Deucalion», No. 1., 1946, pp. 171—194.
19. La Croix (Jean) : «Personne et Amour.» Lyon, Editions du Livre Français, 1942.
20. La Croix (Jean) : «Force et faiblesse de la famille» Paris, 1949.
21. Lagache (Daniel) : «L'Amour et la Haine.», Paris, F. Alcan. 1938.
22. Lagache (Daniel) : «La Jalousie Amoureuse.», 2 vol., Paris, P. U. F., 1947.
23. Lavelle (Louis) : «La Conscience de Soi», Paris, Grasset, Nouvelle Edition, 1951.
24. Lavelle (Louis) : «De l'Acte.» Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1946.
25. Marcel (Gabriel) : «Journal Métaphysique», Paris, Gallimard, 1927.
26. Marcel (Gabriel) : «Homo Viator», Aubier, Paris, 1944.
27. Marcel (Gabriel) : «Du Refus à l'Invocation», Paris, Gallimard, 1940.
28. Maurois (André) : «Cinq Visages de l'Amour», New-York, Didier 1942.
29. Maurois (André) : «Etudes Littéraires», N.Y., Editions de la Maison Française, 1941.
30. Maurois (André) : «Un Art de Vivre», Paris, Plon, Présences, 1939.

31. Montagu (M. F. Ashley) : « The Meaning of Love. » New-York, The Julian Press, 1953.
32. Montagu (M. F. Ashley) : The Direction of Human Development., N-Y., Harper., 1955.
33. Nédoncelle (Maurice) : « Vers Une Philosophie de L'Amour. » Paris, Aubier, 1957.
34. Nédoncelle (Maurice) : « La Réciprocité des Consciences. », Paris, Aubier, 1942.
35. N. gren (André) : « Eros et Agapé. », 3 vol., Paris, Aubier, 1944.
36. Ortega y Gasset (José) : « On Love », New-York, Greenwich Editions, 1957.
37. Platon : Symposium, in Five Dialogues, London, English Translation, Everyman's Library, 1952.
38. Robin (Léon) : « La Théorie Platonicienne de L'Amour. » Paris, F. Alcan, 1903.
39. Rougemont (Denis de) : « L'Amour et l'Occident », Paris, Plon, 1939.
40. Sartre (Jean-Paul) : « L'Etre et le Néant. », Paris, Gallimard, 1943.
41. Scheler (Max) : « Nature et Formes de la Sympathie », traduit par Lefbvre, Payot, 1950.
42. Schwarz (Oswald) : « The Psychology of Sex. », London, Penguin Books, 1953,
43. Soloviev (V.) : « Le Sens de l'Amour. », Paris, Aubier, trad. franç., 1946.
44. Sullivan (H. S.) : « The Interpersonal Theory of Psychiatry. », W. W. Norton, New-York, 1953.
45. Wahl (Jean) : « Etudes Kierkegårdiennes. », Paris, Vrin, 1949.

فهرس تحليلي

صفحة

٥

الإهداء

١١ - ١٦

مقدمة الطبعة الثانية

١٦ - ١٢

تصدير

عصرنا عصر الحب - الاهتمام بالحب في الغرب والشرق - موقف الفيلسوف من الحب - اختلاف الفلاسفة في فهم معناه - كلمة « الحب » قد أصبحت لا تعني شيئاً لأنها صارت تعني كل شيء - الحب خبرة إنسانية عامة : من منا لم يجب ؟ لا بد للفلسفة ، من حيث عى وصف شامل للخبرة البشرية ، أن تهتم بوصف « خبرة الحب » والكشف عن دلالاتها الميتافيزيقية .

٣٦ - ١٩

مقدمة

هل الحب موضوع احتكره الشعراء والروائيون ؟ . « الحب ليس في حاجة إلى فلاسفة ومحللين ، بل هو في حاجة إلى شعراء وفنانين - » . هل يعجز العقل عن فهم الحب ؟ - قد لا يكون هناك « حب » بصفة عامة ، بل هناك أشكال مختلفة من الحب - هل الحب مشكلة ، أم هو حل ؟ قصة البشرية مكتوبة بعبارات الحب والكراهية - امتزاج المحبة والكراهية في صدر المخلوق البشرى - ألن سؤال وسؤال حول الحب ؛ هل تختلف ظروف الحب باختلاف موضوع الحب نفسه ؟ - اللغات المختلفة في الحديث عن الحب - اللغة الشعرية (مزاياها وعيوبها) اللغة الأخلاقية (مزايا وعيوبها) - اللغة البيولوجية (مزاياها وعيوبها) - اللغة الاجتماعية (محاسنها وعيوبها) . . . - اللغة الصوفية (مزاياها ونقائصها) - عجز كل هذه اللغات عن تفسير ماهية الحب - الفلسفة تدرس الحب بوصفه تجربة متكاملة - الحب في نظر الفيلسوف هو « القيمة الرابعة » - لا بد لتفسير الحب من اللضى إلى ما وراء الحب !

الباب الأول : أشباه الحب

منحة

٣٩ - ٤٧

الفصل الأول : حب الذات

الأنا هي الأنا ، وليس ثمة ذات أخرى أستطيع أن أقول عنها إنها « أنا » - كل ذات هي من نفسها بمثابة « الككل في الككل » - كراهية الذات لنفسها فكرة لا معقولة - الذات تنسب إلى نفسها قيمة مطلقة - ولكن لا بد من الخروج إلى عالم « الأغيار » - حب الذات رابطة وهمية ، أو علاقة مع « لا أحد » - الطبيعة لا تمثل « الآخر » الذي نبعث عنه - عالم الأشياء لا يشجع لذات - « الأنا » في حاجة إلى « أنت » - الحب الحقيقي يقوم على التبادل الشخصي - الأناية إنكار لكل حب - الحب أيسر الأمور وأعسرهما معاً .

٥٨ - ٧٣

الفصل الثاني : الشفقة

الوجود الإنساني هو في صميمه ضرب من التلاقي - الألم قد يقر بنا من الآخرين - موقفنا من أفراس الآخرين - مذهب شوبنهاور في الشفقة - قد نخزو الشفقة أحياناً من كل دلالة أخلاقية - هل يمكن أن نرجع « المحبة » إلى مجرد إحساس بالـ « شفقة » ؟ ليس هناك « تبادل » في عاطفة الشفقة - الشفقة بالحيوان والضعيف وبالحرور - نظرية جيو في الشفقة باعتبارها سخاء روحياً - نقد هذه النظرية - الحب الروحي والحب الجسدي عند أرنامونو - موت الحب الجسدي هو مولد الحب الروحي - الصلة بين الحب والألم - نقد نظرية أونامونو في الربط بين الشفقة والحب الروحي - .

٧٤ - ٩٢

الفصل الثالث : التعاطف

القيمة الحيوية للتعاطف - ليس هناك في التعاطف اختراق تام لشخصية الآخر - نظرية ماكس شلر في تفسير التعاطف - نقد هذه النظرية - التعاطف في رأى هارتمان رد فعل ، لا فعل - الفارق الجوهرى بين التعاطف والحب - النظرية التطورية في تفسير أصل التعاطف - الصلة بين نمو الحياة الاجتماعية وترقى ملكة المشاركة الوجدانية - قد تستطيع « الأنا » أن تتجرد من تجارها الذاتية لكي تشارك في حياة « الآخر » التي لا عهد لها بها من قبل . الوظيفة الأخلاقية للتعاطف - نقد شلر

لهذه النظرية -- هل من علاقة بين التعاطف والقيمة ؟ — الحب فعل تلقائي وأما التعاطف فهو استجابة (أو رد فعل) — هل يمكن أن تتعاطف مع شخص لا نحبه ؟ — التعاطف لا يكون إلا مع موجودات قادرة على الإحساس — هل هناك موضوعات لاشخصية للحب ؟

الباب الثاني : أشكال الحب

الفصل الرابع : الأمومة ٩٥ — ١١٣

هل الأمومة مجرد غريزة ؟ — دافع الأمومة عند الحيوان والإنسان — غاية حب الأم لطفلها هي ضمان استقلاله وانفصاله عنها — الأمومة ليست امتزاجاً وجدانياً — حب الأم لطفلها رعاية ومسئولية — الأمومة حب غير مشروط — مقارنة بين حب الأم وحب الأب لأطفالهما — الحب الأبوي حب مشروط — حب الوالدين لأبنائهما هو ضرب من المعرفة القلبية — ولكن هل هناك « تبادل » في هذا النوع من الحب ؟ نظرية سولوفيف في حب الأم — نقد هذه النظرية — التجاوب بين الأم والابن — قيمة المجتمع العائلي من حيث هو أداة لتحقيق التواصل بين الجيل القديم والجيل الجديد .

الفصل الخامس : الأخوة ١١٤ — ١٣٢

الطفل يتعلم الدلالة العميقة للحب من خلال صلته بإخوته أيضاً — محبة الإنسان لأخيه الإنسان — الآخر ليس « شيئاً » ، بل « شخصاً » — الانتقال من الـ « هو » إلى الـ « أنت » — الحب الأخوي يقوم على الرعاية والمسئولية — الإحساس بوحدة البشر أجمعين — محبة القريب ليست صورة من صور محبة الذات — الفارق بين محبة الناس وكرهيتهم — الحب فضيلة كائناً ما كان موضوعه — محبة الأشرار — ليس حب القريب مجرد أقاويل بل هو أفعال — ضرورة « التبادل » في الحب الأخوي — المحبة نداء ورجاء وثقة — ليس « الوجود » في النهاية سوى « الحب » .

الفصل السادس : العبادة ١٣٣ — ١٥٥

أوجه الشبه بين الحب الجنسي والعبادة الإلهية — فكرة الاتصال بإله حي مشخص — الصلة بين الخنوق والحالق في نظر القديس توما الأكويني هي كالصلة بين

الجزء والكل — موضوع الحب — كالرغبة — إنما هو « الخير » — استبعاد بعض الصوفيين الإسلاميين لمههوم « السعادة » من تصورهم للحب الإلهي — العذاب حليف الخبرة الدينية في رأى كيركجارد — اللاتجانس المطلق بين الله والإنسان — نقد نظرية كيركجارد في الصلة بين المخلوق والخالق — إن الله ليس « فكرة » بل هو « الأنت المطلق » . — نظرية جبريل مارسل في الحب الإلهي — دلالة الإيمان عنده — قيمة « الصلاة » بوصفها صلة بين الإنسان والله — نظرية مارتن بوبر في الحب الإلهي — « العالم » هو السبيل الذى يوصلنا إلى الله — حب الإنسان لله هو دائماً علامة شخصية بين « أنا » و « أنت » .

الباب الثالث: أنماط الحب

الفصل السابع: إيروس (أو العشق) ١٥٩ — ١٨١

هل الإيروس هو الحب الجسدى ؟ — العشق في نظر أفلاطون — إيروس وسط بين الآلهة والبشر — الآلهة ليست في حاجة إلى الحب — العشق ولادة في الجمل بدناً وروحاً — الصلة بين الحب ورغبة في الخلود — جدل الحب الصاعد — تعليق على نظرية أفلاطون في الحب — أدلوطين ونظرته إلى الإيروس — الصورة الرومانتيكية للحب — قصة ترستان وإيزو — تأثر الصوفية المسيحيين بالحب الرومانتيكي — حب الحب — الحب والموت .

الفصل الثامن: أجاييه (أو المحبة) ١٨٢ — ٢٠٢

الفارق بين الإيروس والأجاييه — ليس في المحبة المسيحية أى تمركز ذاتى ، بل هى تقوم على الإيثار — الأجاييه محبة تلقائية غير مشروطة — امتزاج الإيروس بالأجاييه في التيارات المسيحية التى كانت سائدة في العصور الوسطى — الأجاييه هى « التمركز حول الله » . — موقف القديس أوغسطين من الأجاييه والإيروس — فكرة الـ caritas — ضرورة التفرقة بين حب الله وحب العالم — دور الإنسان في دراما الحب — نقد نظرية نيجرن في الأجاييه — الحوار ضرورى لتحقيق التبادل في الحب بين الخالق والمخلوق — ليست الأجاييه مجرد استعراق في حب الله ، بل هى أيضاً محبة للقريب — خير وسيلة لحب الله هى المشاركة في تحقيق خلاص المخلوقات البشرية .

الفصل التاسع : فيلما (أو الصداقة) ٢٠٣ — ٢٢٧

معنى الصداقة عند اليونان معنى واسع — أنواع الصداقات عند أرسطو — الصداقة الحقيقية هي تلك التي تنشأ « الخير » ، لا « المنفعة » ، ولا « اللذة » — أرسطو يربط حب الآخرين بحب الذات — هل الحب هو مجرد صورة من صور الأنانية ؟ الرجل الخير يحب نفسه وفقاً لما يقضى به العقل — الربط بين مفهوم « السعادة » ومفهوم « الفعل » — الرجل الخير في حاجة إلى أصدقاء — ليست المبرة بكثرة الأصدقاء ، بل بحسن اختيارهم — الصداقة خير مما لا يعوض — نقد نظرية أرسطو في الصداقة — ليس « الصديق » « أنا آخر » . بل هو « آخر غيري أنا » — الحب يفترض الثبات والتغير — ليس الانفصال القائم بين الذات مجرد « عائق » بل هو أيضاً « واسطة » ضرورية — الصداقة نعط من أعطاء الحب يقوم على المساواة — الرعاية والمسئولية والمعرفة والاحترام في الصداقة — الصديق يسعد بسعادة صديقه -- ندرة الصداقة بين الناس في رأى فلاسفة الإسلام — الصداقة لا تقوم دائماً بين « الشبيه والشبيه » — رأى أصحاب فلسفة الانفصال في الصداقة — تلاقى الذوات يتم عن طريق بعض الموضوعات المشتركة — هل الصداقة هي مجرد نعط غير مباشر من أعطاء الحب ؟

الباب الرابع : أطوار الحب

الفصل العاشر : مولد الحب ٢٣١ — ٢٥٦

حب الجنس الآخر — الصلة بين مشكلة الحب ومشكلة الجنس — الحب لا يبدأ إلا بالحب — الحب يخضع لقانون « الكل أو لا شيء » — الحب لا يفرض شروطاً — رأى بعض الكتاب في صدور الحب عن حالة انحلال عقلى — هل الحب مجرد وهم من الأوهام كما يقول بروست ؟ — الحب بين الفيلسوفين الذاتية والموضوعية — عنصر الخيال في الحب — هل يخضع الحب على المحبوب كل صفاته ؟ — هل الحب أعمى كما يقولون ؟ — الإنسان يحب لمجرد الحب ، فالحب علة لنفسه — إدراك شخصية « الآخر » بطريقة حدسية تركيبية — الحب يريد المحبوب على ما هو عليه ، أى بزياده وعيوبه — ليس في الحب حدود أو شروط أو مقارنات — كل موجود يريد أن يكون محبوباً لذاته فقط — الحب هو تلاقى الأنا والأنت دون واعطة — ليس في الحب امتزاج أو اتحاد ، بل هو علاقة ثنائية — التحليل الفهمى قد يساعدنا على فهم طريقة

تولد الحب - الحب يتجه نحو المخلوق الممكن غير المحدد - الصلة بين الحلم والحب -
احتيار المرء لمحبوبه متوقف على موقفه الأصلي - عملية الإسقاط في الحب - المرء
يقترب من « ذاته المثالية » حين يحب - الحب بوصفه تجربة أخلاقية .

الفصل الحادى عشر : حياة الحب

٢٥٧ - ٢٨٢

هل الحب طفل لا ينضج ؟ - الحب مولد جديد لنا - نحن نحب لنعيش -
مرحلة التذانى تحمى على أعقاب مرحلة التلاقى - الحب عطاء متبادل - الحب بين
« الملك » و « الوجود » - الماشق يريد أن يهب ذاته للمعشوق - الحب يقذفنا
من أسر العرضية - أهمية الحب فى حياة المرأة - المرأة تمثل وسيطاً ضرورياً للرجل
بينه وبين نفسه - دور المرأة فى إيقاظ « رجولة » الرجل أو صفاته الحيوية -
الوجود بالنسبة إلى كل من الرجل والمرأة هو تبادل الوجود - أهمية « العائى » فى
حياة الحب - ليس الحب مجرد أنانية بين اثنين - الشعور بالـ « نحن » ضرورى
لحياة الحب - أهمية عنصر الزمان فى حياة الحب - لا قيام للحب بدون التجديد
للمستمر - عنصر التكرار أو الرتابة فى الحب - هل نحن نحب الآخر فى الله كما
يقول مارسل ؟ - تطور الحب فى نطاق الرابطة الزوجية - هل يمكن أن يستغنى
الحب عن الزواج ؟ - رأى كيركجارد فى تعارض « الحب » مع « الواجب » -
ما هو السبب فى حملة كيركجارد على نظام الزواج ؟ - هل يكون الفشل هو الكلمة
النهائية فى كل دراما عاطفية ؟

الفصل الثانى عشر : موت الحب

٢٨٣ - ٣٠٦

هل يمكن أن يموت الحب ؟ - حضرة « الأنثى » فى رأى مارسل حضرة مطلقة
لا تغيب - التجربة شاهدة مع الأسف بأن معجزة الحب الكبرى قلما تدوم - الفشل
فى الحب لدى كل من المرأة والرجل - خيبة النساء فى الحب أكثر من خيبة الرجال -
هل يمكن للرجل ، من حيث هو موجود متقل ، أن يعرف الاستقرار فى الحب ؟ -
هل نقول إن المرأة « طيبة » ، والرجل « فعل » ؟ - أهمية الحب فى حياة كل من
المرأة والرجل - الحب والعمل فى حياة الرجل - الصراع بين الجنسين حول مشكلة
الوفاء أو الاستقرار الزوجى - الرجل لا يستطيع أن يعيش بدون المرأة ولكنه
لا يستطيع أن يعيش معها - السأم فى حياة كل من المرأة والرجل - مشكلة الصراع
بين الجنسين فى رأى سارتر - ميكولوجية النظرة - الامتلاك النفسى فى الحب -

استعانة امتلاك حرية الآخر من حيث هي حرية — الحب اختيار مستمر متجدد —
الحب يريد أن يكون كل شيء في حياة المحبوب — هل يمكن أن يكون للحب طابع
« المطلق » ؟ — الحب شعور يبرر وجودنا ويخضع عليه معنى — دلالة الاغراء في
الحب — ولكن الحب يحمل بالضرورة بذور فتنه — ظهور « الثالث » بين
الحب والمحبوب — أسباب فشل الحب في رأى سارتر — نقد هذه النظرية — دور
« الألم » أو « العذاب » في الحب — الحب يحيا دائماً على حافة انوث — سهرة
الانحدار إلى هوة العدم والوحدة — الحب هو الضروري المستحيل !

خاتمة

٣٠٧ — ٣٢١

الحب صورة عميقة معقدة من صور الوصال البشرى — ليس الحب مجرد أنانية
مستترة — ليس « الأنت » في الحب مجرد « موضوع » لحب « الأنا » — الإشكال
الأكبر في الحب هو تحديد الصلة بين حريتين — رفض نظرية الامتلاك في الحب —
الحب جماع ما في الوجود من متناقضات — الأمل واليأس في الحب — لا بد لهذه
العاطفة من الاندماج في تيار الصيرورة ، لكي تكسب إيقاع الزمان الحى — إن في
الحب شيئاً من كل شيء ، أو هو عملية خلق متبادل بين موجودين مترابطين —
ضرورة الهبة أو منح الذات في الحب — أنا أحب ، فأنا إذن موجود ! — الإسراف
ضرورى لكل حب — الحب فضيلة سريعة خاطمة — الحب هو المطلق النسبي —
المرء قبل الحب « فرد » ، وعند الحب « شخص » ، وبعد الحب « شيء » ! —
الحب هو الذى يخضع على وجودنا كل ماله من معنى — الحب هو قيمة القيم — تلاقى
الفيلسوف والشاعر في حانة المطاف — الحب هو الذى يكتشف بذور الخير والطيبة
والجمال في كل مخلوق مهما كان تأفهاً — الحب يصقل النفس — الموسيقى والحب هما
جناحا النفس البشرية . . .

٣٢٢ — ٣٤٠

تذييل : فلسفة الحب عند ابن حزم

٣٤١ — ٣٤٢

المراجع

٣١٤ — ٣٥٠

فهرس تحمالي

٣٥١ — ٣٥٢

كتب أخرى للمؤلف

مؤلفات الدكتور زكريا إبراهيم

أولاً : رسائل جامعية :

- ١ — « فلسفة العمل عند موريس بلوندل » ؛ رسالة ماجستير ، جامعة القاهرة ، ١٩٤٩
- ٢ — « ميتافيزيقا هوكنج » ؛ رسالة أصلية لدكتوراه الدولة ، جامعة السوربون ، باريس ، ١٩٥٤
- ٣ — « المشكلة الدينية عند واينهد » ؛ رسالة فرعية لدكتوراه الدولة ، جامعة السوربون ، باريس ، ١٩٥٤ .

ثانياً : مجموعة « مشكلات فلسفية » :

- ١ — « مشكلة الحرية » ، القاهرة ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٦٤
 - ٢ — « مشكلة الإنسان » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٦٧
 - ٣ — « مشكلة الفن » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٦٧
 - ٤ — « مشكلة الفلسفة » ، دار القلم ، طبعة ثانية ، ١٩٦٣
 - ٥ — « مشكلة الحب » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٧٠
 - ٦ — « المشكلة الخلقية » ، مكتبة مصر ، طبعة أولى ، ١٩٦٩
- [وسيكون الكتاب التالي في المجموعة بعنوان : « مشكلة الله » ، رقم ٧]

ثالثاً : مجموعة « عبقریات فلسفية » :

- ١ — « كانت أو الفلسفة النقدية » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٣
- ٢ — « هيغل أو المثالية المطلقة » [نحت الطبع]
- ٣ — « ماركس أو المادية الجدلية » [معد للطبع]

رابعاً : دراسات فلسفية متفرقة :

- ١ — « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، الجزء الأول ، مكتبة مصر ، ١٩٦٨
- ٢ — « برجسون » (مجموعة نوابغ الفكر الغربي) ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧

- ٣ — « تأملات وجودية » ، بيروت ، دار الآداب ، ١٩٦٣
- ٤ — « الفلسفة الوجودية » ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٧
- ٥ — « مبادئ الفلسفة والأخلاق » ، مكتبة مصر ، طبعة ثانية ، ١٩٦٥
- ٦ — « الثقافة الاجتماعية » (الجزء الخاص بالمنطق) ، وزارة التربية والتعليم ، ١٩٥٩
- ٧ — « الأخلاق والمجتمع » ، المكتبة الثقافية ، مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، مارس ١٩٦٦ .

خامساً : دراسات جمالية :

- ١ — « فلسفة الفن في الفكر المعاصر » مكتبة مصر ، ١٩٦٦
- ٢ — « الفن والفنان » (مجموعة دراسات جمالية معدة للطبع) .

سادساً : دراسات إسلامية :

- ١ — « أبو حيان التوحيدي » — مجموعة أعلام الفكر العربي — مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
- ٢ — « ابن حزم الأندلسي » — مجموعة أعلام الفكر العربي — مؤسسة التأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

سابعاً : دراسات سيكولوجية واجتماعية :

- ١ — « سيكولوجية الفكاهة والضحك » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٨
- ٢ — « الجريئة والمجتمع » ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٥٩
- ٣ — « سيكولوجية المرأة » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧ .
- ٤ — « الزواج والاستقرار النفسى » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧

ثامناً : كتب مترجمة :

- ١ — « الفن خبرة » لجون ديوى ، مكتبة النهضة العربية (بلاشتراك مع مؤسسة فرانكلين) ، القاهرة ، ١٩٦٥
- ٢ — « الزمان والأزل » لـ ستيس ، المؤسسة الوطنية (بلاشتراك مع مؤسسة فرانكلين) ، بيروت ، ١٩٦٧